إدموند هوسرل



مباحث منطقية

مباحث في الفيمياء ونظرية المعرفة

الكتاب الثاني

الجزء الأول

ترجمة **موسى وهبه**

إدموند هوسرل

مباحث منطقية

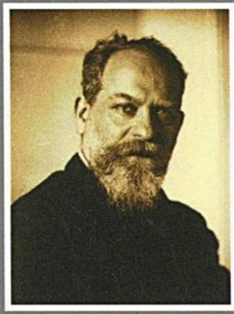
1/II

مباحث في الفينومينولوجيا ونظرية المعرفة

ترجمة: موسى وهبة

المركز الثقافي العربي
Le Centre Culturel Arabe

كلمة
KALIMA



نبذة عن المؤلف

إدموند هوسرل

* ولد عام 1859 في مقاطعة مورافيا من أعمال تشيكيا اليوم.
* درس الفلك والرياضة والفيزياء والفلسفة في برلين وأنهى دراسته في فيينا.
* ثم انتقل إلى هاله بعد أن اعتنق البروتستانتية وأعد أطروحته حول فلسفة العدد وكُلّف بإلقاء دروس في جامعة هاله.
* 1891 أصدر فلسفة الحساب.
* 1900 بدأ بإصدار **المباحث المنطقية** الذي طرح الفيمياء كمنهج جديد وسمّي إثر ذلك أستاذا في جامعة غوتنغن.
* 1911 أصدر الفلسفة كعلم صارم.
* 1916-1928 انتقل للتدريس في جامعة فريبرغ حيث سيحيط به عدد من مشاهير الفلسفة اللاحقة متتلمذين أو معاونين.
* 1929 أصدر **المنطق الصوري والمنطق المجاوز**، محاولة في نقد العقل المنطقي ، وألقى في العام نفسه آخر محاضراته الجامعية. وألقى في فيينا وباريس سلسلة محاضرات جُمعت بعد مراجعة هوسرل ونُشرت بداية منقولة إلى الفرنسية وتُرجمت إلى العربية في بيروت 1958.
* ألقى في فرانكفورت وبرلين وهاله وفيينا و براغ محاضرة بعنوان: "**الفلسفة وأزمة الإنسانيات الأوروبية**" كمحاولة منه للتصدي للنازية الصاعدة.
* توفي عام 1938.
* 1950 بدأ أرشيف لوفان، بمساعدة الأونسكو، بنشر مخطوطاته. ولا يزال العمل قائما على نشر هذا التراث الضخم الممتد على أكثر من 45000 صفحة من المخطوطات.

ادموند هوسرل

مباحث منطقية

1/II

مباحث في الفيمياء ونظرية المعرفة

إدموند هوسرل

مباحث منطقية

1/II

مباحث في الفيمياء ونظرية المعرفة

ترجمة: موسى وهبة

المركز الثقافي العربي
Le Centre Culturel Arabe

كلمة
KALIMA

الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ ـ ٢٠١٠م
ردمك 978-9953-68-435-9

كلمة:
ص.ب ٢٣٨٠ أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة
هاتف ٦٣١٤٤٦٨ ٢ ٩٧١+ فاكس ٦٣١٤٤٦٢ ٢ ٩٧١+
www.kalima.ae
بالاشتراك مع: **المركز الثقافي العربي:**
بيروت ـ **هاتف** 352826 1 961+ / الدار البيضاء ـ **هاتف** 2303339 52 212+
Email: cca@ccaedition.com

يتضمن هذا الكتاب ترجمة عن النص الألماني لكتاب
Edmund Husserl
Logische Untersuchungen
II/1 - Untersuchungen zur Phänomenologie
Und Theorie der Erkenntnis

الكتاب الثاني

مباحث في الفيمياء ونظرية المعرفة

الجزء الأول

Edmund Husserl

Logische Untersuchungen

II/1

Untersuchungen zur Phänomenologie Und Theorie der Erkenntnis

مدخـــل

§ 1 لزوم المباحث الفيميائية للتمهيد النقدي-المعرفي للمنطق المحض ولإيضاحه

يعترف غالبا بلزوم بدء المنطق بنقاشات لغوية من وجهة نظر الصناعة المنطقية. نقرأ عند مِلْ[1]: «يبدو للعيان أن اللغة هي إحدى وسائط التفكير الرئيسة وأدواته، وكلّ نقص في الأداء وفي طريقة استعمالها يجب، كما يرى كلّ واحد، أن يعيق بالضرورة ويلخبط هذه الصناعة أكثر مما يفعله في أي صناعة أخرى، وأن يبدد كلّ ثقة في صلاح محصلاتها. . . . إن مباشرة دراسة المناهج العلمية، قبل التآلف مع دلالة مختلف أنواع الألفاظ واستعمالها الصحيح، محاولة فاشلة شأنها شأن من يريد أن يبدي ملاحظات فلكية قبل أن يتعلم استخدام التلسكوب». لكن مِل يرى سببا أعمق، لضرورة أن نبدأ في المنطق بتحليلٍ للغة، في أنه من دون ذلك سيكون من الممتنع البحث عن دلالة القضايا، أي عن موضّع يقيم هو بعينه «على عتبة» علمنا.

يلامس هذا المفكر الشهير، بالملاحظة الأخيرة هذه، نقطة حاسمة بالنسبة إلى المنطق المحض، وبالطبع بالنسبة إلى المنطق *المحض* بما هو فن *فلسفي*. أطرح إذن بدايةً أنه لا يمكن الاكتفاء بصوغ المنطق المحض فقط على غرار فنوننا الرياضية، بوصفه سستاما من القضايا ناجما عن الصلاح المطلبي الساذج، بل

---

(1) MILL, ***Logik***, I. Buch, Kap, 1. §1

بوصفه يقصد، في الوقت نفسه، البلوغ إلى إيضاح تلك القضايا فلسفيا، أي إلى رئيان ماهية أنماط المعرفة التي تدخل في التنفيذ والتطبيق الأمثلي الممكن للقضايا تلك ولما يتقوّم وفقا لها، من إعطاء للمعنى وللصلاح الموضوعي. وقد تنتمي النقاشات اللغوية إلى التمهيدات الفلسفية اللازمة لبناء المنطق المحض، إذ بفضلها وحسب إنما يمكن أن نطلّع، بإيضاحٍ لا لبس فيه، موضوعات البحث المنطقي الخاصية ، ومن ثم أصناف تلك الموضوعات وفروقها الماهويّة. إلا أن الأمر لا يدور هنا على نقاشات نحوية بالمعنى الأمبيري العائد إلى لغة ما معطاة تاريخيا، بل على بحث من صنف أعمّ يجد مكانه في الفلك الأوسع *لنظرية في المعرفة* موضوعية، بالتعالق جوانيا مع *فيمياء محض للمعيشات المعرفية-والفكرية*. وشغل هذه الأخيرة، شأنها شأن الفيمياء المحض للمعيشات المشتملة عليها بعامة، وبكليّة ماهويّة محض، ينحصر بالمعيشات التي يمكن لقفها في الحدس وتحليلها، لكن ليس بالمعيشات المدركة أمبيريا بما هي أحداث واقعية، وبما هي معيشات بشر أو حيوان يعيشها في عالم مطروح بوصفه حدثا تجربيا. وهي تلقف مباشرة بالحدس الماهويّ الماهيات والتعالقات المؤسسة في محض الماهيات، وترفعها وصفيا، في أفاهيم ماهويّة ونصوص ماهويّة قانونية، إلى التعبير المحض. وكلّ نصّ(*) من هذا النوع هو قبلي بامتياز المعنى. هذا الفلك هو الذي عليه أن يُستكشف بالكامل بهدف التمهيد النقدي-المعرفي للمنطق المحض ولإيضاحه؛ وفيه، من ثم، إنما ستدور مباحثنا.

تعرض الفيمياء *المحض* ميدانا للأبحاث الحيادية، وفيها تجد العلوم المختلفة جذورها. فهي من جهة مفيدة *للسيكولجيا بما هي علم أمبيري*. وهي، بمنهجها الحدسي المحض ، تحلل وتصف معيشات التصوّر والحكم والمعرفة التي تخضعها السيكولجيا لبحثها العلمي الأمبيري، إذ تتصوّرها أمبيريا كأصناف

(*) نصّ ينصّ شيئا، رفعه وأظهره؛ ونصّ بشيء ونص عَلى شيء، عيّنه وأخبر به؛ فالنص (فعل النص) والخبر (الإخبار) يدور أصلا على إظهار المعنى والإعلام به، وبهذا يعادلان معنى اللفظ الألماني: aussagen, die Aussage، في حين يفرق الأول عن اللفظ محدث الاستعمال: النص (أثر الفعل) بإزاء der Text

من الأحداث الواقعية بتعالق مع الواقع الطبيعي الحيواني ـ تصفها وتحللها في ماهيتها، وبخاصة بما هي فيمياء للتفكير والعرْفان. و هي تكشف من جهة أخرى عن «المنابع» التي عنها «تصدر» أفاهيم المنطق المحض الأساسية وقوانينه الأمثلية التي ينبغي الصعود إليها إن شئنا أن نضفي عليه «الوضوح والتميز» الضروريين لفهم نقدي-معرفي للمنطق المحض. ويتضمن تأسيس المنطق المحض على نظرية المعرفة أو بدقة أكبر: على الفيمياء، بحوثا ذات صعوبة كبيرة إنما أيضًا ذات أهمية لا نظير لها. لنتذكر عرضنا مهام المنطق المحض، في *الكتاب الأول* من هذه ***المباحث***[1]: كان الكلام يدور على تأمين الأفاهيم والقوانين التي تهب كلّ معرفة دلالة موضوعية ووحدة نظرية، وعلى إيضاحها.

§ 2 شرح أهداف مثل هذه المباحث

على الرغم من أن أي بحث نظري لا يدور، بأي شكل، على مجرد أفاعيل تعبيرية ولا بالأحرى على نصوص تامة، فإنه يؤدي في النهاية إلى نصوص. وعلى هذه الصورة وحسب إنما تصير الحقيقة، والنظرية بخاصة، الملكية الدائمة للعلم، وكنز الوثائق الجاهز أبدا للعلمان وللبحث القابل للتقدم. وسواء كان ربط التفكير والكلام، وسواء كان ظهور الحكم المنتج بصورة الإثبات، ضروريا أم لا، استنادا إلى أسس ماهويّة، فإن ذلك لا يقلل في شيء من يقين أن الأحكام المنتمية إلى الفلك الذهني الأعلى وإلى الفلك العلمي بخاصة، لا يمكن أن تنجز من دون أن يعبر عنها في لغة.

وعليه، تعطى الموضوعات، التي إليها يهدف بحث المنطق المحض، بدءا في رداء نحوي. وللكلام بدقة أكبر نقول: تعطى بوصفها مكنونات المعيشات النفسية العينيّة التي تعود، في وظيفة القصد الدلالي أو الامتلاء الدلالي (ومن هذه الوجهة الأخيرة كحدس شاهد أو مبدِّه[*])، إلى تعابير لغوية معينة، وتشكل معها *وحدة فيميائية*.

---

(1) راجع الفصل الأخير من ***المقدمات*** وبخاصة § 66 وما يليها

(*) أشتق من بَدَهَ: بدَّهَ واستبْدَهَ وما يتبعهما من اسم فاعل واسم مفعول الخ..

ويعود إلى المنطقيّ أن يطلّع من هذه الوحدات الفيميائية المنطقية المركبة العناصر التي تهمه، وبالدرجة الأولى إذًا سمات الأفاعيل التي ضمنها تنجز عمليات التصوّر والحكم والمعرفة، ويعود إليه أن يدرسها بوساطة تحليل وصفي بقدر ما يكون ذلك نافعا للتقدم في مهماته محض المنطقية. ومن واقعة أن ما هو نظري «يتحقق» في معيشات نفسية معينة، وأنه يعطى لنا فيها على نمط الحالة المفردة، يجب ألا نستخلص قط مباشرة، كما لو أن ذلك بيّن، أن تلك المعيشات النفسية تصلح إلزاما بوصفها موضوعات أولية للأبحاث المنطقية. فليس الحكم السيكولجي أي الفيْنمان النفسي العينيّ، هو ما يهم المنطقيّ المحض بالدرجة الأولى وبصحيح العبارة، بل الحكم المنطقي أي الدلالة المتماهية للخبر، التي هي دلالة واحدة بإزاء المعيشات الحكمية الكثيرة التي يفرّق بينها الوصف بوضوح بالغ[1]. وبالطبع تتناسب مع هذه الوحدة الأمثلية سمة مشتركة معينة نجدها أينما كان في المعيشات المفردة؛ لكن، ليس لدى المنطقيّ المحض على ما يبدو، ومن حيث إن ما يهمه ليس العينيّ بل الأمثول المتناسب معه والعام الذي نلقفه في التجريد، أي سبب ليغادر أرض التجريد وليتخذ المعيش العينيّ، بدلا من الأمثول، هدفا لاهتماماته البحثية.

على أي حال، وعلى الرغم من أن التحليل الفيميائي لمعيشات الفكر العينيّة لا يشكل جزءا من الميدان الخاص بالمنطق المحض أصلا، فإن ذلك لا يقلل من كونه لازما لتقدم البحث محض المنطقي. لأن كلّ معطى منطقي، بقدر ما نريد أن نجعله معطانا بما هو موضوع بحث وبقدر ما عليه أن يجعل رئيان القوانين القبلية التي تجد أساسها فيه ممكنا، يجب أن يحضر بالضرورة في امتلاء عينيّ. والحال، إن المنطقي يعطى لنا بدءا بصورة ناقصة: يبدو لنا الأفهوم كدلالة لفظية متفاوتة الاضطراب، والقانون كزعم لا يقل اضطرابا لأنه يبنى من أفاهيم. وقد لا نفتقد رغم ذلك إلى بداهات منطقية، فنحن ندرك رئيانًا القانون المحض ونعلم أنه يتأسس على الصور المحض للتفكير. إلا أن ذلك الرئيان متصل بدلالات الألفاظ التي كانت حيَّة في إنجاز أفعول الحكم الناص على قانون. ويمكن لأفاهيم

(1) راجع § 11 من المبحث 1

أخرى، جراء لبس يمر من دون أن يرى، أن تندس لاحقا في تلك الألفاظ، ويمكن أن نستدعي، خطأ، رئيانا مجرّبا في السابق لدلالات قضايا تغيرت. وفي المقابل، يمكن لهذا التأويل الخاطئ، الناجم عن لبس ما، أن يعطل معنى قضايا المنطق المحض (مثال ذلك معنى قضايا أمبيرية سيكولجيّة)، وأن يؤدي إلى التخلي عن الرئيان المجرب في السابق وعن الدلالة الوحيدة للمنطقي المحض.

هذا النحو من الانعطاء لا يمكن أن يكفي إذن بالنسبة إلى الأماثيل المنطقية والقوانين المحض التي تتقوّم بها. من هنا تتولد المهمة الكبرى: دفع الأماثيل المنطقية، والأفاهيم والقوانين، إلى *الإيضاح والتميز النظريين- المعرفيين*.

وهنا يتدخل التحليل الفيميائي.

على الأفاهيم المنطقية من حيث تنسب إليها قيمة وحدات فكرية، أن تجد أصلها في الحدس؛ وعليها أن تصدر، بتجريد مؤمثِل من معيشات معينة، وأن تقدر أن تتحقق دائما من جديد في ما لو أعدنا القيام بذلك التجريد، وأن تُدرَك في تماهيها الذاتي. بكلام آخر، لا نود إطلاقا أن نكتفي بـ«مجرد ألفاظ» أي بمجرد فهم رمزي للألفاظ كما فعلنا بدءا في تفكرّاتنا حول معنى القوانين القائمة في المنطق المحض بخصوص «الأفاهيم» و «الأحكام» و «الحقائق» الخ.. مع خصوصياتها المتنوعة. فليس بوسع دلالات لا تحييها إلا حدوس بعيدة وغير دقيقة وغير أصيلة ـ إن لم تكن أي حدوس كانت ـ أن ترضينا. ونريد أن نعود إلى «المطالب إيّاها». ونريد، بوساطة حدوس كاملة، أن نسْتبْدِه أن ما هو معطى هنا في تجريد راهن هو حقا وواقعا ما تعنيه دلالات الألفاظ في نص القانون؛ ونريد، في ممارسة المعرفة، أن نوقظ فينا الاستعداد لإبقاء الدلالات في هويتها الثابتة بحكّها، عددا كافيا من المرات، على محك الحدس القابل لأن يعاد إنتاجه (أو على محك التحقيق الحدسي للتجريد). وكذلك، أن نقتنع بالضبط بواقعية هذا اللبس، عبر حَدْسَنة(*) الدلالات المتغيرة التي تتعلق بالحد المنطقي نفسه في سياقات نصية مختلفة: وأن نحصّل بداهة أن ما يقصده ذلك اللفظ هنا أو هناك يجد ملأه في آونة أو صيغ من الحدس مختلفة، أو في أفاهيم عامة مختلفة ماهويّا

(*) أي جعل الشيء حدسيا بإزاء Veranschaulichung

أيضًا. وبتمييز الأفاهيم المختلطة وبتعديل مطابق في المصطلحات إنما نحصّل أيضًا «الإيضاح والتميز» المأمولين للقضايا المنطقية.

تهدف فيمياء المعيشات المنطقية إلى منحنا فهما وصفيا (إنما ليس أمبيريا-سيكولجيا) واسعا بما يكفي، لتلك المعيشات النفسية وللمعنى الذي يسكنها، من أجل إعطاء جميع الأفاهيم المنطقية الأساسية دلالات دقيقة أي دلالات تصير، إذ توضح بالعودة إلى العلاقات الماهويّة المتعمقة تحليليا بين القصد والملء الدلالي، مفهومة وآمنة معا في وظيفتها المعرفية الممكنة؛ وباختصار، دلالات من مثل تلك التي يستدعيها غرض المنطق المحض إيّاه، وقبل كلّ شيء غرض الرئيان النقدي-المعرفي في ماهية ذلك الفن. لم توضح بعد الأفاهيم المنطقية والنوِيَّة الأساسية إلا إيضاحا ناقصا جدا حتى الآن؛ وقد اعتورتها ضروب عديدة من اللبس، مضرة إلى حد، وصعبة التعين والحفظ بصورة متسقة بوصفها متميزة إلى حد أنه يجب البحث هنا عن السبب الرئيس للحالة المتخلفة للمنطق المحض ونظرية المعرفة.

وعلينا، على أي حال، أن نقرّ بأن تفريقات وتحديدات أفهومية عدة للفلك المنطقي المحض، تصل إلى البداهة في الموقف الطبيعي، ومن ثم من دون تحليل فيميائي. ومع أن الأفاعيل المنطقية هذه تتم بتطابق دقيق مع الحدس الذي يملؤها فإنها لا تُتَفكّر في المطلوب الفيميائي إيّاه. وهكذا يمكن للبداهة الأكمل أن تصير غامضة، و يمكن لما تلقفه أن يؤوَّل خطأً، ويمكن لما تقرره بكلّ يقين أن يرفض. وما يتطلب مباحث موضِحة هو ميل التفكر الفلسفي غير المتنبِّه إلى خلط معطيات الموقف الموضوعي والموقف السيكولجي، اللذين هما بحسب محتواهما الماهويّ متضايفان، إنما اللذان يجب فصلهما مبدئيا - وهو بخاصة ذلك الميل (غير العفوي قط) إلى الانزلاق في الخطأ في تفسير الموضوعيات المنطقية بخروص سيكولجيّة لا تمت إليها بصلة. ولا يمكن لهذه الإيضاحات بسبب من طبيعتها نفسها أن تقام إلا بتعليم ماهويّ فيميائي للمعيشات المعرفية-الفكرية، لا يشيح بصره عن المرئي إليه فيها والمنتمي إليها ماهويّا (وبالضبط في الأنماط التي بموجبها «ينبىء» ذلك عن نفسه و«يمثُل» *بما هو كذلك* بأنماط أخرى شبيهة). ويمكن الانتصار جذريا على السيكولجيّة فقط بالفيمياء المحض

التي هي أبعد من أن تكون سيكولجيا أو علما أمبيريا للخاصيات والحالات النفسية المنتمية إلى الوقائع الحية. وهي وحدها التي تقدم، في فلكنا أيضًا، جميع الشروط المسبقة كي نثبت نهائيا مجمل تفريقات المنطق المحض الأساسية ورئياناته. وهي وحدها تبدد التراثي الناجم عن أسباب ماهويّة أصلية لا مفر منها من ثم، التراثي الذي يدفعنا بمثل تلك القوة إلى أن نفسر سيكولجيّا ما هو منطقي موضوعيا.

إن حوافز التحليل الفيميائي التي ناقشناها للتو متعالقة ماهويّا، كما يُرى ذلك بسهولة، مع الدوافع التي تنجم عن *الأسئلة الأساسية الأعمّ لنظرية المعرفة*. ذلك أننا لو فهمنا تلك الأسئلة في أوسع عمومية لها - أي بإيضاح في كليتها «الصورية» التي تصرف النظر عن أي «مادة(*) معرفية» - لاندرجت حينها في إطار الأسئلة العائدة إلى إيضاح كامل لأمثول المنطق المحض. لأن واقعة أن ينصب كلّ تفكير وعرفان على *الموضّعات* أو أيضًا على المطلوبات، وأن يكون عليه أن يبلغها من حيث عليه أن يظهر «فِيّانيّا» بوصفه وحدة قابلة للتعيين في تنوّعيّة من الأفاعيل الفكرية أو الدلالية الواقعية أو الممكنة؛ وكذلك واقعة أن تلازم كلّ نشاط فكري صورة فكرية خاضعة لقوانين أمثلية، أي خاضعة لقوانين تعين دائرة موضوعية المعرفة بعامة أو أمثليتها؛ أقول إن هاتين الواقعتين تثيران أبدا من جديد الأسئلة الآتية: كيف يمكن أن نفهم أن «فِيّانيّة» *الموضوعية* تبلغ «التصوّر» بل «الدَرْك» في المعرفة وتنتهي إذن بأن تعود لتصير ذاتية؛ وماذا يعني بالنسبة إلى الموضّع أن يكون «فِيّاه» و«معطى» في المعرفة؛ وكيف يمكن لأمثلية العام أن تدخل كأفهوم أو كقانون في تيّار المعيشات النفسية الواقعية وتصير، بما هي معرفة، ملكية من يفكّر؛ وماذا يعني، في مختلف الحالات، تطابق الشيء مع الذهن(**) معرفيا، بحسب ما إذا كان درك المعرفة يتعلق بشيء ما فردي أم يتعلق بشيء ما عام،

(*) لا يعني هوسرل بالمادة ما تفهمه اللغة الدارجة بالمادة في مقابل الذهن مثالا، فهو يسمي هذه: خامة، ويقصر لفظ المادة على الخامة المشتغَلة، اي التي داخلها عمل الذهن العارف.

(**) باللاتينية في الأصل adaequatio rei ac intellectus

بواقعة أم بقانون الخ. .؟ والحال، إنه من الواضح أن الأسئلة هذه والأسئلة المشابهة لا تنفصل قط عن تلك الأسئلة التي أُلمح إليها أعلاه والمتعلقة بإيضاح المنطقي المحض. إن مهمة إيضاح الأماثيل المنطقية مثال: الأفهوم والموضّع، الحقيقة والقضية، الواقعة والقانون الخ، تؤدي بالضرورة إلى هذه الأسئلة نفسها: تلك بالضبط التي نرى أنفسنا ملزمين بمعالجتها إذا ما شئنا ألا تبقى ماهية ذلك الإيضاح، الذي هو هدف التحليلات الفيميائية، غامضة.

§ 3 صعوبات التحليل محض الفيميائي

يعود السبب الطبيعي لصعوبات إيضاح الأفاهيم المنطقية الأساسية إلى صعوبات التحليل الفيميائي الدقيق غير العادية؛ وهي جوهريا نفسها سواء انصب التحلِيل المحايث على المعيشات متخذة في ماهيتها المحض (باستثناء أي حدَثية أمبيرية وأي مفردية فردية) أم سواء انصب على المعيشات المتخذة في الموقف السيكولجي الأمبيري. ومن عادة السيكولجيين أن يفحصوا هذا النوع من الصعوبات حين يأخذون الإدراك الباطن بما هو مصدر معرفي سيكولجي وحيد؛ وهم لا يقومون بذلك الفحص بطريقة صحيحة، حتى إن لم يكن ذلك إلا بسبب المقابلة الخاطئة المقامة بين الإدراك الخارجي والإدراك الباطن. ويقوم مصدر كلّ تلك الصعوبات في التوجه غير الطبيعي للحدس والتفكير اللذين يقتضيهما التحليل الفيميائي. فبدلا من أن ننصرف إلى إنجاز الأفاعيل المبنية بعضا على بعض بأوجه مختلفة وأن نطرح، من ثم بسذاجة، الموضوعات المرئي إليها في معنى هذه الأفاعيل بوصفها موجودة، وأن نعينها ونتخذها كفروض ونستمد انطلاقا من ذلك نتائج، وهلمّ جرّا، يجب علينا بالأحرى أن «نفكّر» أي أن نحول تلك الأفاعيل نفسها والمعنى المحايث الذي تتضمنه إلى موضّعات. وعلينا حين نحدس ونفكّر ونعالج الموضّعات نظريا ونطرحها من ثم كتحققات أيا كان نمط كونها، علينا أن لا نصب اهتمامنا النظري على تلك الموضّعات التي لا تطرح كتحققات تظهر وتصلح في قصد تلك الأفاعيل، بل بالأحرى على أن تلك الأفاعيل بالضبط العارية حتى الآن عن أي موضّعية، هي ما يجب منذ الآن أن تصير موضوعات الدرك والإثبات النظري؛ وهي ما علينا أن ننظر إليها في أفاعيل

حدسية وتفكيرية جديدة، وأن نحللها تبعا لماهيتها ونصفها ونجعلها موضّعات بتفكير أمبيري أو أمثلي(*). لكن ذلك توجه فكري مضاد لعاداتنا الأرسخ، ومترسخ بلا انقطاع منذ بداية نموها النفسي. ومن هنا الميل غير القابل للاقتلاع تقريبا، إلى السقوط باستمرار من الموقف الفكري الفيميائي إلى مجرد الموقف الموضوعي، والى إحلال التعينات التي كانت، بالإنجاز الساذج للأفاعيل الأصلية، تنسب إلى موضّعات تلك الأفاعيل، محل هذه الأفاعيل نفسها أو استطرادا محل «الظاهرات» أو «الدلالات» المحايثة لها، وأيضًا محل النظر إلى أصناف كاملة من الموضّعات الكائنة حقا، مثال الأماثيل (من حيث يمكن أن تعطى ببداهة في الحدس الأمثلي) بوصفها مكوّنات فيميائية لتصوّراتها.

وتقوم صعوبة أخرى، هي محل نقاش في الغالب، ويبدو أنها تهدد مبدئيا إمكان كلّ وصف محايث للأفاعيل النفسية وتمتد أيضًا، كما يمكن تبين ذلك بسهولة، إلى إمكان تعليم ماهويّ فيميائي، تقوم في أنه، بالانتقال من إنجاز الأفاعيل الساذج إلى موقف التفكّر، أي إلى إنجاز الأفاعيل العائدة إلى هذا الأخير، تتغير الأفاعيل الأولى بالضرورة. فكيف نقيّم بالضبط صنف هذا التغيير ومصداقه؟ وأكثر، كيف يمكننا أصلا أن نعلم شيئا عن ذلك التغيير ـ سواء كان بمثابة حادثة أم بمثابة ضرورة ماهويّة؟.

إلى صعوبة الفوز بمحصلات إيجابية بديهية في مماهاة مكررة، تضاف الصعوبة المتّصلة *بعرضها وإيصالها إلى الآخرين*. فما يلاحظ، إثر تحليل جد دقيق، وببداهة تامة، بوصفه أمرا ماهويّا، عليه أن يعرض في تعابير يتكيّف لطيف فروقها مع الموضوعية الطبيعية المألوفة لدينا وحسب، في حين أن المعيشات التي بها تتقوّم هذه الموضوعية لدى الوعي لا يمكن أن يشار إليها مباشرة إلا بوساطة ألفاظ مشتركة المعنى جدا، مثال الإحساس والإدراك والتصوّر، الخ. . .إلى ذلك ليس لدينا سوى التعابير التي تسمي القصدي في تلك الأفاعيل أي الموضّعية التي تطاولها الأفاعيل. وليس من الممكن قط أن نصف الأفاعيل القصدية من دون

(*) بكلام أبسط: المسألة تدور على أفاعيل التفكير والحدس لا على ما يفكَّر أو يحدَس، على ما يستطرد هوسيرل في التمييز بين الموقف الساذج والموقف الفيميائي

اللجوء، تعبيريًا، إلى المطالب المقصودة. فكم سيكون من السهل، والحالة هذه، تجاهل أن تلك «الموضّعية»، التي يطاولها الوصف بمعيّة عمل الأفاعيل والتي يجب أن يطاولها في كلّ الوصوف الفيميائية تقريبا، يطرأ عليها تغيّر في المعنى يجعلها تنتمي إلى الفلك الفيميائي.

وحتى في حال افترضنا صرف النظر عن تلك الصعوبات، فإن ذلك لا يمنع قيام صعوبات جديدة حين يدور الأمر على أن نوصل للآخرين، بصورة مقنعة، الرئيانات المحصلة. إذ لا يمكن لهذه الرئيانات أن يحققها ويؤيدها إلا ذاك الذي حصّل، بدربة تامة، القدرة على تحقيق وصف محض تبعا لقدرة تفكّر ضد-طبيعية، أي على أن يدع العلاقات الفيميائية، في محضيتها تفعل فيه. هذه المحضية تقضي بأن نتجنب أي تدخل مشوِّه من نصوص ناجمة عن الموقف الذي نقبل ونحكم فيه بسذاجة على الموضّعيات المثبَت كونها في الأفاعيل المطلوب معالجتها فيميائيا. لكنها تمنع أيضًا أي شكل آخر من أشكال تخطي ما هو معطى في المحتوى الماهويّ لتلك الأفاعيل، جراء أي استقدام لإبصارات وإثباتات ناجمة عن الموقف الطبيعي ومتعلقة بتلك الأفاعيل نفسها، وجراء أي استعمال لتأويلها بوصفها وقائع سيكولجيّة (حتى وإن كشواهد عامة لامتعيّنة) أو حالات «كائنات نفسية» من الطبيعة أو من طبيعة ما أخرى. وليس من السهل اكتساب الاستعداد لمثل هذا النمط من الأبحاث، ولا يمكن لأي تمرس على التجريب السيكولجي أيا كان غناه، أن يمدنا به أو أن يحل محله.

على أي حال، وأيا كانت الصعوبات التي تشكل عائقا أمام فيمياء محض بعامة، وفيمياء محض للمعيشات المنطقية بخاصة، فإنها ليست مع ذلك من النوع الذي علينا أن نفقد كلّ أمل في إمكان تخطيه. إن العمل الجماعي والمصمِّم لجيل من الباحثين الواعين لهدفهم والمكرسين أنفسهم بالكامل لهذا العمل العظيم قد يسمح (وعلى الأقل أجرؤ على قول ذلك) بالسير بأهمّ مشكلات هذا الميدان، وتلك المنتمية إلى بنيته الأساسية، نحو حلها الكامل. فثمة هنا فلك من الاكتشافات في متناولنا، اكتشافات أساسية لإمكان فلسفة علمية. لكن، للحق، اكتشافات لا تسطع ببريق باهر بل ينقصها صلة، منفعية مدركة مباشرة، بالحياة العملية أو باستثارة الحاجات العليا للنفس؛ وينقصها أيضًا الجهاز المهيب للمنهج

التجريبي الذي اكتسبت بواسطته السيكولجيا التجريبية الثقة وجمعت به عددا من المتعاونين.

§ 4 لا بد من أخذ جانب المعيشات المنطقية النحوي أيضًا بالحسبان

تتعلق الفيمياء التحليلية التي بالمنطقيّ حاجة إليها من أجل الأعمال التحضيرية والتأسيسية، من بين ما تتعلق به، بـ«التصوّرات» بدءا، وبدقة أكبر بالتصوّرات *التعبيرية*. لكن اهتمامها الأول ينصب، في هذه المركبات، على المعيشات الملازمة «لمجرّد التعابير» التي تلعب دورا قصديا في الدلالة أو في ملء الدلالة. إلا أنه يجب ألا نُهمل الجانب اللغوي-الحسي لهذه المركبات (أي ما هو فيها «مجرد» تعبير) وطريقة اقترانه مع الدلّ الذي يحركها. ونحن نعلم بأي سهولة، ومن دون أي انتباه، يستتبع *التحليل النحوي* عادة التحليل الدلالي. إذ، بالنظر إلى صعوبة تحليل الدلالات المباشر، سيرحب بأي وسيلة تساعد على استباق محصلاته بصورة غير مباشرة حتى وإن كانت وسيلة ناقصة؛ إلا أن أهمية التحليل النحوي، بالإضافة إلى العون الإيجابي الذي يمدنا به، تنجم عن الأوهام التي تجر إليها حين تحل محل *تحليل الدلالات الخاصيّ*. ويكفي تفكّر بسيط في الأفكار وفي تعبيرها الكلامي، الذي نقدر عليه من دون تعلم خاص والذي بنا حاجة إليه أيضًا لغايات ذهنية عملية، يكفي لأن يلفت انتباهنا إلى نوع من التوازي بين التفكير والتكلّم. فنحن نعلم أن الكلمات تعني شيئا ما، وبصورة عامة أن كلمات مختلفة تعبر عن دلالات مختلفة. فلو استطعنا أن ننظر إلى هذا التناسب بوصفه كاملا ومعطى قبليًّا، وقبل أي شيء، بوصفه تناسبا يعطي للمقولات الرئيسة للدلالة طباقها الكامل في المقولات النحوية، لكانت فيمياء الصور اللغوية تستلزم في الوقت نفسه فيمياء المعيشات الدلالية (المعيشات الفكرية، والحكمية الخ) ولكان تحليل الدلالات يتطابق نوعا ما مع التحليل النحوي.

وليس بنا حاجة إلى تفكّرات نفاذة بخاصة لنلاحظ أن توازيا، يلبي تلك المطامح الواسعة، لا تقتضيه قط أسباب ماهويّة، ولا يوجد في الواقع أيضًا؛ وبالتالي فإن التحليل النحوي نفسه لا يمكن أن يكتفي بمجرّد الفروق بين التعابير

بما هي ظاهرات خارجية محسوسة، بل هو يتعيّن بالأحرى مبدئيّا بالتفريق بين الدلالات. لكن *هذا التفريق الدلالي الخاص بالنحو* هو تارة جوهري وطورا عرضي، وبالضبط تبعا لما تقتضي الأهداف العملية للكلام من صور تعبيرية خاصة لإقامة تمييز دلالي جوهري أوعرضي (لا يتواتر بخاصة إلا في المحادثة).

لكن، كما نعلم، ليس مجرد التفريق الدلالي هو ما يشرط التمييز بين التعابير. ونذكّر هنا فقط بفارق التزويق وكذلك بالنزعات الاستيطيقية للكلام التي تنفر من واحدية الشكل الجافة في نمط التعبير ومن صداها الصوتي أو النغمي، وتتطلب لذلك أن يكون لدينا وفرة من التعابير المترادفة.

وحيث إنه ـ جراء واقعة أن الفروق اللفظية والفكرية، وبدرجة أكبر، أن الصور اللفظية والصور الفكرية تصادف معا بالخط العريض ـ يوجد ميل طبيعي إلى البحث خلف كلّ فرق نحوي صريح عن فرق منطقي، سيكون من المهم للمنطق أن يوضح *تحليليا العلاقة* بين *التعبير والدلالة*، وأن يرى في إرجاع الدلالة الغامضة إلى ما يتناسب معها من دلالة مفصّلة وواضحة ومشبعة بامتلاء الحدس الشاهد عليها والذي فيه تنجز، أن يرى الوسيلة التي بها يمكن في كلّ حالة معطاة أن يحسم السؤال عما إذا كان التفريق يجب أن يصلح بوصفه فرقا منطقيا أم بوصفه مجرد فرق نحوي.

والمعرفة العامة بالفرق بين الميزتين النحوية والمنطقية لا تكفي؛ وهي معرفة من السهل حيازتها بأمثلة مطابقة. هذه المعرفة العامة بأن الفرق النحوي لا يصاحب دائما الفرق المنطقي، وبكلمات أخرى، بأن اللغات تسم الفروق الدلالية المادية النافعة جدا للتواصل، بصور محسومة بوضوح مثلما تسم الفروق المنطقية الأساسية (أعني الفروق المؤسسة قبليًّا في الماهية العامة للدلالات) ـ هذه المعرفة العامة قد تهيء الأرض لجذرية مضرة تحدّ من فلك الصور المنطقية، على نحو بالغ وتهمل كمية كبيرة من الفروق الهامة من الوجهة المنطقية بافتراضها ذات طبيعة نحوية وحسب، ولا تحتفظ منها إلا بعدد قليل لا يكفي أو يكاد لترك محتوى ما لعلم القياس التقليدي. لقد وقعت، كما نعلم، محاولةُ برنتانو إصلاح المنطق الصوري، الثمينة جدا رغم كلّ شيء، في مثل تلك المبالغة. فوحده إيضاح العلاقة الفيميائية الماهويّة بين التعبير والدلالة، بين القصد الدلالي والملء

الدلالي، يمكنه أن يجعلنا نتبنى هنا موقفا وسطا آمنا، وأن نضفي كلّ الإيضاح المطلوب على العلاقة بين التحليل النحوي والتحليل الدلالي.

§ 5 رسم الأهداف الأساسية للمباحث التحليلية اللاحقة

هكذا نرانا مساقين إلى سلسلة من المباحث التحليلية المخصصة لإيضاح الأماثيل المقوّمة لمنطق محض أو صوري، وبدءا لإيضاح تلك المتصلة بالتعليم الصوري المنطقي-المحض الذي يسعى، انطلاقا من التجسد الأمبيري للمعيشات الدلالية، وعبر دراسة التعابير، إلى تعيين ما تعنيه حقا الألفاظ الملتبسة هذه من وجوه عدة: «عبّر عن» و «دلَّ على»، وما هي الفروق الماهويّة فيميائية كانت أم منطقية، التي تنتمي قبليًّا إلى التعابير؛ ومن ثم كيف نصف - لكي نعطي الأفضلية بدءا للجانب الفيميائي للتعابير - المعيشات في ماهيتها، وفي أي أجناس، قبلية قادرة على ذلك الدور في الدلّ، نرتبها؛ وكيف يتصرف الـ«يتصوّر» والـ«يحكم» المنجزان فيها إزاء «الحدس» المتناسب معها، وكيف «يحدّسان»، أو كيف «يقويان» أحيانا و«يمتلئان»، ويجدان فيه «بداهتهما»، الخ.. من السهل أن نتبين أن على المباحث المتصلة بهذا الأمر، أن تسبق كلّ تلك المتصلة بإيضاح الأفاهيم الأساسية، أي المقولات المنطقية. وينتمي إلى سلسلة المباحث الأولية هذه أيضًا سؤال الأفاعيل الأساسي أو أيضًا سؤال الدلالات الأمثلية التي تؤخذ بالحسبان في المنطق تحت عنوان *التصوّر*. ويشكل إيضاح المعاني العديدة وفروقها التي يتخذها لفظ التصوّر، وهو مصدر خلط كامل في السيكولجيا وفي نظرية المعرفة وفي المنطق، يشكل مهمة كبرى. وتتصل تحليلات مماثلة بأفهوم الحكم، وبالضبط بالمعنى الذي يفهمه المنطق. ذاك ما نرى إليه وما نسميه «نظرية الحكم» التي هي، في جزء رئيس منها أو أيضًا بالنسبة إلى صعوباتها الأساسية، «نظرية التصوّر». ويدور الأمر هنا، بالطبع، لا على نظرية سيكولجيّة بل على فيمياء لمعيشات التصوّر-والحكم محددة بالأغراض الخاصة بنقد المعرفة.

ويستلزم بحثا أعمق، المحتوى الماهويّ الخاص بالمعيشات التعبيرية، أي محتواها القصدي شأنه شأن المعنى الأمثلي لقصدها الموضّعي أعني لوحدة الدلالة ووحدة الموضوع. ويستلزم أيضًا وقبل أي شيء، تضايف الوجهين،

وبدءا الشكل الملغز الذي بموجبه يمكن للمعيش نفسه، وينبغي أن يكون له مضمون(*) بمعنى مزدوج، وكيف يمكن، إلى جانب مضمونه الحقيقي الخاصيّ، أن يكون ثمة مفهوم أمثلي قصدي وكيف ينبغي أن يكون ملازما له.

وإلى التوجه نفسه، يعود السؤال حول «موضّعية» الأفاعيل المنطقية أو «لاموضّعيتها»، والسؤال المتصل بمعنى التفريق بين الموضّعات القصدية والموضّعات الحقيقية، وإلقاء الضوء على أمثول الحقيقة في علاقته مع أمثول البداهة الحُكمية، وكذلك إلقاء الضوء على سائر المقولات المنطقية والنوِيَّة المتعالقة بعضا مع بعض جوّانيا. وهذه المباحث المتماثلة في جزء منها مع تلك المتصلة بقوام الصور المنطقية، تواجه مسألة تبنّي صورة منطقية مزعومة أو رفضها (حيث النقطة مثار الشك هي إذا ما كانت تتميز، نحويا وحسب أم منطقيا، من الصور المعروفة سابقا) بقدر ما تجد حلا لها بإيضاح الأفاهيم المقولية واهبة الصور.

وهكذا نكون قد وسمنا إلى حد ما افلاك المشكلات التي توجهنا في المباحث اللاحقة. وليس لهذه المباحث أن تزعم أنها كاملة بأي وجه من الوجوه. وهي تريد أن تقدم لا سستاما للمنطق بل عمل تمهيدي لمنطق فلسفي موضّح انطلاقا من المصادر الأصلية للفيمياء. ودروب المبحث التحليلي هي، بالطبع، غير دروب العرض النهائي لحقيقة تم بلوغها بالكامل في سستام منسق منطقيا.

§ 6 إضافات

إضافة 1. تؤدي المباحث التي أشرنا إليها للتو، بلا مفر وغالبا، إلى ما وراء الفلك الفيميائي الدقيق الذي تلزم دراسته حقا كي توضّح الأفكار المنطقية وتساق مباشرة إلى البداهة. ذلك أن هذا الفلك ليس معطى بالضبط سلفا لكنه يتحدد حصرا في مجرى البحث. وما يُلزم بتوسيع ميدان مباحثنا هو، بالضبط، وجوب تمييز الأفاهيم العديدة

(*) للتذكير: بإزاء Inhalt أضع لفظي مضمون ومفهوم، وأضع بإزاء Gehalt محتوى (راجع هوامش المترجم في الكتاب الأول).

وغير الدقيقة التي تتداخل بغموض في فهم الحدود المنطقية، ووجوب أن نكتشف من بينها الحدود المنطقية حقا.

إضافة 2. يواجه التأسيس الفيميائي للمنطق أيضًا صعوبة أن عليه أن يستخدم في عرضه بالذات، تقريبا جميع الأفاهيم التي يرمي إلى إيضاحها. ويتعالق مع هذه الصعوبة نقص معين غير قابل للعلاج البتة، بالنظر إلى التعاقب السستامي للمباحث الفيميائية (والنظرية-المعرفية في الوقت نفسه) الأساسية. فإذا كان يصح، عندنا، أن ما يُطلب إيضاحه أولا هو التفكير، يصير من غير المقبول أن نستخدم استخداما غير نقدي الأفاهيم أو الحدود المعنية في العرض نفسه الذي مهمته القيام بذلك الإيضاح. و بداية، يجب ألا نتوقع، على أي حال، أن يكون التحليل النقدي للأفاهيم المعنية ضروريا فقط حين يؤدي إليها التعالق المطلبي للمواد التي يعالجها المنطق. وبعبارة أخرى: يتطلب الإيضاح السستامي للمنطق المحض فِيّاه وليّاه، شأنه شأن إيضاح أي فن آخر، أن نتبع نظامَ المطالب خطوة خطوة والتعالقَ السستامي للعلم المطلوب إيضاحه. لكن، في حالتنا، يجب أن نخرق باستمرار هذا النسق السستامي من أجل أمن المبحث الخاص، وأن نحذف ضروب الغموض الأفهومية التي قد تعرض للخطر مسار المبحث نفسه قبل أن تكون التتمة الطبيعية للمطالب قد قادت إلى تلك الأفاهيم. فالمبحث سيتحرك في خط متكسر نوعا ما؛ وهذه الاستعارة ملائمة وبخاصة أنه يجب، جراء التداخل الجواني للأفاهيم المختلفة للمعرفة، الرجوع أبدا إلى التحليلات الأصلية والتحقق منها بتحليلات جديدة مثلما يجب التحقق من هذه بالأولى.

إضافة 3. وإذا ما فهمنا المعنى الذي نعطيه للفيمياء، لا يعود في الإمكان التلويح بالاعتراض الآتي الذي قد يكون مسوغًا تماما ضد تأويل الفيمياء بوصفها سيكولجيا وصفية (بالمعنى الطبيعي للعلم الأمبيري): إن كلّ نظرية للمعرفة بما هي إيضاح فيميائي سستامي للمعرفة تنبني على السيكولجيا. وإن المنطق المحض، أي المنطق الذي قد أوضحته نظرية المعرفة ونعتناه بأنه فن فلسفي يستند هو بدوره، في النهاية، إلى السيكولجيا وإن إلى مجرد مستواها الأدنى، وإلى الدراسة الوصفية للمعيشات القصدية. فلماذا كلّ هذا الحماس، والحالة هذه، في الكفاح ضد السيكولجيّة؟

وسنجيب بالطبع بالآتي: إذا كان لفظ السيكولجيا يحتفظ بمعناه القديم فإن الفيمياء ليست سيكولجيا وصفية، والوصف «*المحض*» الذي يميزها، أي الحدس الماهويّ المقام على أساس حدوس معيشية فردية (حتى وإن تخيلتها الواهمة بحريّة) متخذة

كأمثلة، ووصف الماهيات المحدوسة بتثبيتها في أفاهيم محض ـ هذا الوصف المحض ليس وصفا أمبيريا (بمعنى علوم الطبيعة)؛ وهو يستبعد، على العكس، الإنجاز الطبيعي لكلّ إبصار وإثبات أمبيري «طبيعوي». فالملاحظات السيكولجيّة الوصفية عن الإدراكات والأحكام والمشاعر والإرادات الخ. ، تطاول الحالات المتحققة المشار إليها على نحو ما يحييها الواقع الفيزيائي، شأنها شأن الملاحظات الوصفية عن حالات فيزيائية تتعلق بالطبع بأحداث الطبيعة، وتلك التي من طبيعة متحققة وليس من طبيعة متوهمة. وكلّ قضية عامة هنا لها سمة التعميم الأمبيري الصالح للطبيعة. إلى ذلك، لا تتكلم الفيمياء على حالات كائنات حية (ولا حتى على حالات لكائنات من طبيعة ممكنة بعامة) بل تتكلم على إدراكات وأحكام ومشاعر الخ. ، بما هي كذلك، وعلى ما ينتمي إليها قبليًّا في تعميم غير مشروط، وبالضبط بما هي فرادات محض لأصناف محض، وعلى ما يمكن أن يلقف ببداهة وحصرا على قاعدة من اللقف محض الحدسي للماهيات (الأجناس والأنواع الماهويّة). وذلك على نحو مشابه تماما للنحو الذي عليه يعالِج علم الحساب الأعداد، وتعالج الهندسةُ الأشكالَ المكانية، على قاعدة الحدس المحض وفي عمومية أمثلية. ليست السيكولجيا إذًا، بل الفيمياء هي أساس الإيضاحات المنطقية المحضة (وكذلك أساس جميع الإيضاحات ذات الصلة بنقد العقل). بل هي، في الوقت نفسه، وفي دور مختلف كليا، الأساس الضروري لكلّ سيكولجيا ـ التي قد يكون عليها أن تدعى بحق علمية دقيقة ـ مثلما هي الرياضة المحض، ومثالا، النظرية المحض للمكان والحركة، أي الأساس الضروري لكلّ علم للطبيعة دقيق (النظرية الفيزيائية للأشياء الأمبيرية مع أشكالها، ولحركاتها الأمبيرية الخ. .). إن الرئيانات الماهويّة المتعلقة بالإدراكات والإرادات وكلّ أصناف البنى الصورية المعيشية الأخرى تصلح بالطبع أيضًا لحالات الكائنات الحية الأمبيرية المتناسبة معها مثلما تصلح الرئيانات الهندسية للأشكال المكانية للطبيعة.

§ 7 مبدأ اللاافتراض في المباحث النظرية-المعرفية

على مبحث نظري-معرفي يطمح جديا إلى أن يكون علما، كما شددنا غالبا أعلاه، أن يلبي *مبدأ اللاافتراض*. إلا أن هذا المبدأ لا يعني في رأينا شيئا أكثر من الاستبعاد الدقيق لكلّ النصوص التي لا يمكن أن تتحقق تماما *فيميائيًا*. وأن على كلّ مبحث نظري-معرفي أن يجري على قاعدة محض فيميائية. لأن «النظرية»

التي إليها يسعى، ليست سوى وعي ما هو التفكير والعرفان بعامة، أي وفق ماهيته النوعية المحض والجهد المبذول لفهم ذلك فهما بديهيا؛ ووعي ما هي الخاصيات النوعية والصور التي يرتبط بها ذلك ماهويّا، وماذا تعني، بالنظر إلى تلك البنى، أماثيل الصلاح والتسويغ والبداهة الموسّطة واللاموسّطة وأضدادها؛ وما هي الأشكال الخاصة التي تتخذها تلك الأماثيل بالتوازي مع مناطق الموضّعيات المعرفية الممكنة؛ وكيف تتضح «قوانين الفكر» الصورية والمادية بالتلاؤم مع معناها ودورها عبر الصلة القبلية لتلك التعالقات الماهويّة البنيوية للوعي العارف الخ.. فإذا كان على هذا التفكر حول معنى المعرفة لا أن يؤدي إلى مجرد تخمين، بل أن يؤدي كما هو مطلوب هنا بدقة إلى علمان بديهي، فإنه يجب أن يتم بالضرورة بما هو حدس ماهويّ محض على قاعدة نموذجية من المعيشات الفكرية-المعرفية المعطاة. ولا يهم هنا كون الأفاعيل الفكرية تتوجه تخصيصا إلى موضوعات مفارقة أو حتى غير موجودة وممتنعة. لأن هذا التوجه الموضّعي وهذا التصوّر والرأي-إلى موضوع غير معطى حقا بوصفه مكوِّنًا فيميائيا من المعيش هو، كما يجب أن نلاحظ، ميزة وصفية للمعيش المعني؛ ويجب أن يكون بالإمكان أن يُستوضح ويتعين معنى ذلك الرأي-إلى، بالاستناد إلى المعيش نفسه، بالإضافة إلى أنه لا يمكن التصرف بطريقة أخرى.

ولا يخص نظريةَ المعرفة المحض السؤالُ عن مشروعية التسليم بوقائع «نفسية» و«فيزيائية» مفارقة للوعي، وعما إذا كانت أخبار الفيزيائيين العائدة إلى تلك الوقائع يجب أن تُفهم بمعنى حقيقي أم مجازي، وعما إذا كان لذلك معنى ما، وعما إذا كان من المشروع أن نضع بإزاء الطبيعة الفيميائية، والطبيعة بما هي متضايف علم الطبيعة، عالما آخر أيضًا مفارقا بمعنى عالم من درجة عليا، وأسئلة أخرى من هذا القبيل. فالسؤال عن وجود «العالم الخارجي» وطبيعيته هو سؤال ميتافيزيقي. وقد تتضمن نظرية المعرفة بما هي إيضاح عام للماهية الأمثلية وللمعنى الصالح للتفكير المعرفي، السؤال العام الآتي: هل من الممكن، وإلى أي حد يمكن أن يكون ثمة علمان أو تخمين معقول في ما يخص الموضّعات «الواقعية» الشيئيّة، المفارقة مبدئيا للمعيشات التي بها تُعرف، ومع أي معايير يجب أن يتوافق المعنى الحقيقي لمثل ذلك العلمان. إلا أن تلك النظرية لا

تتضمن السؤال الموجه أمبيريا عما إذا كان يمكننا، نحن البشر أن نتوصل حقا إلى مثل ذلك العلمان على أساس المعطيات الواقعية، ولا تتضمن بالأحرى مهمة تحقيق علمان ذلك. فنظرية المعرفة بحسب فهمنا ليست قط نظرية بصحيح العبارة. وهي ليست علما بالمعنى القوي لوحدة تصدر عن إيضاح نظري. *فالإيضاح بمعنى النظرية*، هو جعل المفرد معقولا بالقانون العام، وهذا الأخير معقولا بدوره بالقانون الأساسي. في ميدان الوقائع، يدور الأمر على معرفة أن ما يحصل في حالة معطاة من الظروف، يحصل *بالضرورة* أي بموجب قوانين الطبيعة. وفي ميدان القبلي يدور الأمر دائما على فهم ضرورة العلاقات الخاصة التي من درجة أدنى انطلاقا من الضرورات العامة التي تضمها، وفي نهاية التحليل انطلاقا من *القوانين* العلائقية الأكثر بدئية والأكثر عمومية التي نسميها مسلمات. وليس على نظرية المعرفة، في هذا المعنى النظري، أن تفسر شيئا؛ فهي لا تنشىء نظريات استنباطية ولا تستردف مثل تلك النظريات. ذاك ما تسمح لنا بتبينه، برضى، نظرية المعرفة العامة، ولنقل الصورية التي مثلت لنا أثناء عرضنا ***المقدمات*** بوصفها *التتمة الفلسفية للرياضة المحض*، مفهومة بأوسع معنى ممكن يشمل كلّ معرفة مقولية قبلية بصورة نظريات سستامية. في نظرية النظريات هذه تكمن نظرية المعرفة الصورية التي توضحها قبل أي نظرية أمبيرية، وبالتالي قبل أي علم موضح للواقع، قبل العلم الفيزيائي للطبيعة من جهة، وقبل السيكولجيا من جهة أخرى، وبالطبع أيضًا قبل كلّ ميتافيزيقا. فهي لا تريد أن توضح المعرفة بالمعنى السيكولجي أو السيكوفيزيائي ولا الحِدثان *الحدثي* في الطبيعة الموضوعية بل أن تضيء أمثول المعرفة تبعا لعناصره المقوّمة أو أيضًا تبعا لقوانينه؛ وهي لا تريد أن تسعى إلى بلوغ العلاقات الواقعية للتواجد والتعاقب التي فيها تندرج أفاعيل المعرفة المنجزة واقعيا، بل إن ما تريد أن تفهمه هو المعنى الأمثلي للعلاقات النوعية التي فيها تجد موضوعية المعرفة مشروعيتها؛ وما تريده هو أن تجلب إلى الوضوح والتميز صور المعرفة وقوانينها المحض بالعودة إلى الحدس المالئ المطابق. وتتم تلك الإضاءة في إطار فيمياء للمعرفة، فيمياء موجهة، كما رأينا، نحو البنى الماهويّة للمعيشات المحض وللمكوّنات المعنوية المنتمية إليه. فهي لا تتضمن في ما تقيمه علميا، منذ البداية وفي جميع مساراتها اللاحقة، أدنى

زعم حول الوجود الواقعي؛ ومن ثم لا يمكن أن يصلح لها كمقدمة أي زعم ميتافيزيقي ولا أي زعم صادر عن علوم الطبيعية وبخاصة عن السيكولجيا.

ومن البيّن أن «نظرية» المعرفة الفيميائية، المحض بالذات، ستجد تطبيقها لاحقا على كلّ العلوم المتولدة طبيعيا، العلوم الساذجة بالمعنى الحقيقي للفظ، والتي بذلك ستتحول إلى علوم *«فلسفية»*. بكلام آخر، ستتحول إلى علوم تحمل معارف قد صارت واضحة ويقينية في جميع المعاني الممكنة والمطلوبة. في حين أن علوم الطبيعة وما نطلق على استخدامها اسم *«فلسفة الطبيعة»* أو *«الميتافيزيقا»* ليست سوى تعبير آخر للعمل النظري-المعرفي ذاك.

إن اللاافتراضات الميتافيزيقية والعلم-طبيعية والسيكولجيّة هذه، وليس أي لاافتراضات أخرى، هي التزام المباحث اللاحقة. وبالطبع لن ينتهك هذا الالتزام أي انتهاك جراء الملاحظات التي تتدخل بالمناسبة أثناء العرض، والتي من دون تأثير على محتوى التحليلات وسمتها، وكذلك بصورة أقل جراء التصريحات العديدة التي من خلالها يتوجه المؤلف إلى الجمهور الذي لا يشكل وجوده، ولا وجود المؤلف الشخصي أي افتراض في محتوى المباحث تلك. ونحن لا نتخطى كذلك الحدود التي رسمت لنا حين ننطلق مثالا، من واقعة اللغات ونفحص الدلالة التواصلية وحسب لعدد من أشكالها التعبيرية، ألخ.. وسنقتنع من دون صعوبة طوال النص، بأن التحليلات المتصلة بتلك المسائل لها معناها وقيمتها بالنسبة إلى نظرية المعرفة بمعزل عما إذا كان ثمة لغات بالفعل وعما إذا كان ثمة تبادل مشترك بين الناس تصلح له تلك اللغات، وعما إذا كان يوجد بعامة شيء ما كالبشر أو كالطبيعة، أم ما إذا كان كلّ ذلك يوجد في المخيلة وفي الإمكان وحسب.

إن المقدمات الحقة للمحصلات التي نطمع بها يجب أن تكمن في القضايا التي تلبي هذا التطلب: أن يسمح ما تخبر به بتسويغ فيميائي *مطابق*، أي بالملء عبر *البداهة* بالمعنى الأدق للفظ؛ وإلى ذلك، ألا نلجأ لاحقا إلى تلك القضايا إلا بالمعنى الذي به ثبّتت حدسيا.

I

التعبير والدلالة

الفصل الأول

التفريقات الماهويّة

§ 1 المعنى المزدوج للحدّ: علامة

يؤخذ حدّا *التعبير* و*العلامة* بوصفهما مترادفين عادة، لكن ليس من غير المفيد أن نلاحظ أنهما لا يتطابقان في جميع حالات ورودهما في الكلام الدارج. فكلّ علامة هي علامة شيء ما ولكن ليس لكلّ علامة «دلّ»، أو «معنى» «يعبر عنه» بالعلامة. ويمكن في كثير من الحالات، أن نقول أيضًا إن العلامة «تعلُم» ما تكون هي علامته. ويجب أن نلاحظ حتى حين تكون هذه الطريقة في الكلام مقبولة، أن العَلْم لا يعادل دائما «الدلّ» الذي يميز التعابير. أي أن العلامة بمعنى *الإشارة* (الشارة والأمارة) لا تعبر عن شيء إن لم تقم بوظيفة الدلالة *بالإضافة* إلى وظيفة الإيماء(*). وإذا ما اقتصرنا بدءا، كما نفعل عادة بشكل عفوي حين نتكلم

(*) قلت عَلَم، يعلُم الشيء علما وعلّم عليه bezeichnen, das Bezeichnen وضع عليه علامة بإزاء das Zeichen

وأشار إلى شيء إشارة، أو أشار به إلى شيء آخر جعل منه إشارة بإزاء anzeichenen, das Anzeichen أو جعل منه شارة بإزاء Kennzeichen، وأومأ إيماء بإزاء anzeigen, das Anzeigen .

وقلت شارة بإزاء Kennzeichen وأمارة بإزاء Merkzeichen

وكان يمكن أيضا أن أستبدل كلّ ذلك بدءا بالتمييز بين الإشارة والعبارة على نحو ما ورد عند البلاغيين والفقهاء بحيث تعني العبارة ما تقصده الدلالة هنا، وبحيث تحل الإشارة محل العلامة والتلميح والتعبير على الأقل، لكن ذلك كان لينقلنا إلى حقل معنوي آخر =

على التعابير، إذا ما اقتصرنا على التعابير الواردة في المحادثة الحية فإن أفهوم الإشارة، مقارنة مع أفهوم التعبير، يظهر بوصفه الأفهوم الأعمّ من حيث مصداقه. من دون أن يكون بأي طريقة، وبالصلة مع مفهومه، الجنس. *إن الدَلَ-على ليس نوعا من العَلْمِيّة بمعنى الإيماء*. والسبب الوحيد لضيق مصداقه هو أن الدَلَ-على في الحديث التواصلي منخرط أبدا في علاقة مع تلك الإشارية، وأن هذه الأخيرة بدورها تصلح كأساس لأفهوم أوسع بسبب أن بإمكانها أن تظهر بالضبط خارج هذه العلاقة أيضًا. والحال، إن التعابير تقوم أيضًا *بوظيفتها الدلالية في الحياة النفسية المنفردة* حيث لا تعود تمثُل بمثابة *إشارة*. إذًا، ليس أفهوما العلامة في علاقة أوسع إلى أضيق حقًا.

والحاجة هي مع ذلك إلى شروحات أدق.

§ 2 ماهية الإيماء

من الأفهومين المتصلين بلفظ علامة ننظر بدءا إلى لفظ *الإشارة*. إن العلاقة القائمة هنا نسميها *إيماءً*. بمعنى أن الوسم هو علامة العبد والعلم علامة الوطن. و«تشكل الأمارات» بالمعنى الأصلي للكلمة جزءا من هذه المجموعة بما هي خاصيات مميزة مهمتها أن تعرفّنا الموضوعات المومأ إليها.

لكن لأفهوم الإشارة مصداق أكبر من مصداق الأمارة؛ فنحن نسمي قنوات المريخ علامات على وجود سكان أذكياء في المريخ، وعظام الحفريات علامات على وجود أحياء قبل الطوفان الخ.، والعلامات التذكارية أيضًا كعِقْدة المنديل العزيزة، والمعالم الأثرية هي من هذا القبيل. وحين تخصّص أشياء وطرائق أو تخصص أوجه متعينة منها في مقصد ما، حينئذ نسميها علامات سواء مارست وظيفتها أم لم تمارسها. ونتكلم على عَلْم فقط حين يدور الأمر على علامات مشكّلة كيفما اتفق بمقصد إيمائي، وذلك من جهة بالنظر إلى الأفعول الذي يولد

= وليبعدنا عن مصطلحات هوسرل حيث يفرق التعبير Ausdruck عن العبارة Satz ويفرقان معا عن مشتقات zeichen.

الأمارات (الحرق بالميسم، والطَبْشرة(*) الخ) ومن جهة بمعنى الإيماء إيّاه أي بالنظر إلى الموضوع المومأ إليه أو المعلَّم عليه أيضًا.

ولا تلغي هذه الفروق وفروق أخرى مشابهة الوحدة الأساسية المرئي إليها في أفهوم الإشارة. فلا يمكن لشيء ما أن يدعى إشارة بالمعنى الخاصيّ، إلا في الحالات التي فيها يصلح، عمليا، كإيماء من كائن مفكر إلى شيء ما. فإذا أردنا أن نلقف على هذا النحو ما هو مشترك بينها جميعا علينا أن نعود إلى حالات الوظائف الحيّة. والحال، إننا نجد هذا المشترك في أن *الموضّعات والمطلوبات* تومئ ،عند من لديه *بقيامها* معرفة راهنة، إلى *قيام موضّعات* او *مطلوبات معينة أخرى*؛ بمعنى أن *الاقتناع* بكون *بعضها* يعيشه هو كمحفّز (أقصد محفز غير *رئياني*) يؤدي إلى *الاقتناع* بكون *الأخرى أو* بتخمينها *كائنة*. يقيم التحفيز، بين الأفاعيل الحكمية التي فيها تتقوم عند المفكّر المطلوبات المومأ بها وتلك المومأ إليها، *وحدة وصفية* يجب أن لا تُفهم بوصفها «كيفية تشكلية» تتأسّس في الأفاعيل الحكمية؛ وفي ذلك إنما تكمن ماهية الإيماء. وبصراحة أكبر: إن الوحدة التحفيزية للأفاعيل الحكمية لها هي إيّاها سمة الوحدة الحكمية ولها من ثم، في جملتها، متضايف موضّعي ظاهر، ومطلوب موحد يبدو أنه يقوم فيها، ويخمّن فيها. ومن الواضح أن هذا المطلوب لا يعني شيئا سوى الآتي بالضبط: يمكن لبعض المطالب أن تقوم، أو يجب، أن تقوم لأن مطالب أخرى معطاة. هذا ال«لأن»، مفهوما كتعبير عن تعالق مطلبي، هو المتضايف الموضوعي للتحفيز بما هو صورة وصفية خاصة بربط الأفاعيل الحكمية في أفعول حكمي واحد.

§ 3 التأشير والدليل(*)

لكن، بذلك يكون المطلوب الفيميائي قد وصف بعامة إلى حد أنه يلزمه معا

(*) أو العَلم بالطبشور

(*) Hinweis و Beweis أي أن المؤلف ينتفل هنا إلى جذر جديد هو weisen بمعنى دلّ النظر إلى شيء ما، وكان يمكن أن أقول: الإراء والإرشاد لكن ذلك كان ليعقّد الكلام من دون طائل.

تأشير الإشارة *وتدليل* الاستنتاج والتعليل الصحيحين. لكن، على هذين الأفهومين أن يفصلا كليا. وكنا المحنا سابقا إلى الفرق القائم بينهما بالتشديد على لا *رئيانية* الإيماء. والحال، إنه في الحالات التي نستدل فيها برئيان على قيام مطلوب ما انطلاقا من مطلوبات أخرى لا نقول إن هذه الأخيرة هي إيماءات بالأولى أو علامات عليها. وعلى العكس لا يجري الكلام على تدليل بالمعنى الخاص للمنطق إلا في حالة استنتاج رئياني أو رئياني بطريقة ممكنة. وبالتأكيد إن ما نحدثه كدليل في أبسط الحالات وكاستنتاج ليس رئيانيا دائما بل قد يكون كاذبا أيضًا؛ إلا أننا، بفعل أننا نحدثه هكذا نزعم مع ذلك أن النتيجة يمكن أن تدرك برئيان. وعن ذلك ينتج ما يأتي: مع القيْس والتدليل الذاتيين يتناسب موضوعيا القياس والدليل، أو أيضًا العلاقة الموضوعية بين المبدأ والنتيجة. وهذه الوحدات الأمثلية ليست المعيشات الحكمية المعنية بل «مفاهيمها» الأمثلية، أي القضايا. تدلل المقدمات على الخلاصة أيا كان من يحكم: على تلك المقدمات أو على تلك الخلاصة أو على وحدة الإثنين. وتظهر هنا مشروعية أمثلية تتخطى الأحكام المقترنة هنا والآن بمحفزات، وتجمع جميع الأحكام ذات المفهوم نفسه بما هي كذلك بل، جميع الأحكام ذات «الصورة» نفسها، في تعميم فوق-امبيري. ونحن إنما نعي بالضبط ذاتيا هذه المشروعية في تعليل رئياني، مثلما نعي القانون نفسه، بتفكر أمثلي حول مفاهيم الأحكام المعيشة الواحدية في التعالق التحفيزي الراهن (في القياس والدليل الراهنين)؛ وإذًا بالتفكر حول كلّ قضية معنية.

في حال الإيماء لا يدور الكلام على أي شيء من هذا. فهنا يكون الرئيان، وبكلام موضوعي، تكون معرفة تعالق أمثلي بين المفاهيم الحكمية المعنية مستبعدة عمليا. فقد نكون على يقين تام حيث نقول إن المطلوب أ هو إشارة إلى المطلوب ب، وإن كون الواحد يؤشر إلى أن الآخر كائن أيضًا، حين نتوقع العثور فعلا على هذا الأخير أيضًا. لكن حين نتكلم على هذا النحو لا نعني أن ثمة علاقة تعالق رئياني، أي ضروري موضوعيًا بين أ و ب؛ ولا تقوم المفاهيم الحكمية هنا، بالنسبة إلينا في علاقة المقدمات بالنتائج. قد نتكلم أيضًا على إشارات في الحالات التي يقوم فيها تعالق تعليلي موضوعي (أي تعالق موسّط) ونقول على سبيل المثال إن كون المعادلة الجبرية من درجة مفردة، يصلح، عند

من يحسب، كعلامة على أن لها على الأقل جذرا واقعيا. لكن إذا ما نظرنا عن كثب إلى ذلك، سنرى أننا نحيل بذلك إلى الإمكان الآتي وحسب: إن ملاحظةَ مفرديّةِ درجة المعادلة تصلح، عند من يحسب من دون أن يستحضر تعالق الأفكار الذي يثبته رئيانًا ، كحافز لاموسّط إنما لارئياني يدفعه إلى الاستعانة بالخاصية المنتمية إلى المعادلة بمثابة قانون، لتحقيق هدفه الحسبي. وفي مثل هذه الحالات بالتالي، وحيث إن بعض المطلوبات تصلح حقا كإشارات إلى مطلوبات أخرى يمكن أن تستنج منها، إذا ما نظر إليها فِيّاها، فإنها لا تلعب هذا الدور في الوعي الفكري بوصفها حججًا منطقية، بل جرّاء التعالق الذي أقامه الدليل المستحضر سابقا أو حتى التعلّم المستمد من الركون إلى المرجعية، من بين *الاقتناعات* بوصفها معيشات نفسية أو استعدادات. وبالطبع لا يتغير هذا الوضع بما يصاحبه أحيانًا من مجرد علمان عادي بالقيام الموضوعي لتعالق عقلي ما.

لكن حتى لو لم يكن الإيماء (وبدقة أكبر: التعالق التحفيزي الذي فيه تظهر تلك العلاقة بوصفها معطاة موضوعيًا) يتصل ماهويًا بالتعالق الضروري، فإنه يمكننا مع ذلك أن نتساءل ما إذا كان عليه أن يتصل ماهويًا بالتعالق الاحتماليْ. وحيث يومئ شيء إلى آخر وحيث يحفّز الاقتناعُ بقيام الواحد أمبيريا (إذًا على نحو عرضي وليس على نحو ضروري) الاقتناعَ بقيام الآخر، ألا يجب أن يضمن الاقتناع المحفِّز حينها أساسا احتماليا للاقتناع المحفَّز؟ ليس هنا مكان فحص هذا السؤال، الذي يطرح نفسه بلا مفر، فحصا أدق. ننبه فقط إلى أن الجواب بالايجاب قد يصح بالتأكيد بقدر ما هو صحيح أن مثل تلك المحفزات الأمبيرية تخضع لمحاكمة أمثلية تسمح بالكلام على محفزات مشروعة وغير مشروعة؛ وبالتالي بالكلام موضوعيا على إيماءات متحققة (صالحة، أي مؤسِّسة للاحتمال وربما لليقين الأمبيري) بالتعارض مع إشارات تتراءى (غير صالحة، أي لا تعطي أساسا لاحتمال). لنفكّر مثالا في التنازع حول الظاهرات البركانية: هل هي إشارات حقيقية، أم لا، إلى حالة نصف نارية نصف سائلة لباطن الأرض؛ أو في أمثلة أخرى مشابهة. ثمة شيء واحد يقيني هو أن استخدام لفظ إشارة لا يفترض صلة متعينة مع تقدير الاحتمالات. ذلك أنه، وبعامة، ليس مؤسسا على مجرد تخمينات بل على أحكام قاطعة بوضوح؛ ولذا فإن على التشريع الأمثلي الذي

أفسحنا له مجالا هنا، أن يقتضي بدءا أن تختزل القناعات الأكيدة، بتواضع، إلى مجرد تخمينات.

وأنبه أيضًا إلى أنه، في رأيي، لا يمكن تجنب استخدام لفظ التحفيز بالمعنى العام الذي يتضمن معًا التعليل والتلميح الأمبيري. لأن ثمة هنا بالفعل اشتراكًا فيميائيا لا ينكر وظاهرًا بما يكفي لكي يظهر في اللغة الدارجة نفسها: وبالفعل حين نتكلم بعامة على استدلال واستنباط فإننا لا نفعل ذلك فقط بالمعنى المنطقي بل أيضًا بالمعنى الأمبيري للإيماء. هذا الاشتراك له، كما هو واضح، طوْل أوسع أيضًا، فهو يشمل ميدان الظاهرات الانفعالية وبخاصة الظاهرات الإرادية، وهو المجال الوحيد الذي كان يُتكلم فيه أصلا على محفزات. وهنا أيضًا يلعب «لأن» دوره المتّسع لغويّا بعامة بمثل اتساع التحفيز بالمعنى الأعمّ . وهكذا لا يمكنني أن أُقر بأساس النقد الذي أجراه أ. ف. مَيْنُنغ على مصطلحات برنتانو التي اتبعتها هنا[1]. إلا أنني أوافقه تماما حول النقطة القائلة إن ما يدور عليه الأمر في إدراك التحفيز ليس سوى إدراك العليّة.

§ 4 استطراد حول تولّد الإيماء من التداعي

تنتمي الوقائع النفسية التي فيها يعثر أفهوم الإشارة على «أصله»، أي التي فيها يمكن أن يدرك تجريديا، إلى مجموعة الوقائع الأوسع التي يمكن أن تُضمّ تحت العنوان التاريخي: «تداعي الأفكار»؛ لأنه تحت هذا العنوان لا نضع فقط ما تعبر عنه قوانين التداعي أي وقائع «تداعي الأفكار» بـ«الاستدعاء»، بل أيضًا، وبتوسع، الوقائع التي فيها يتجلى التداعي مبدعًا بإنتاجه، وصفيًا، سمات وصورًا واحدية خاصيّة[2]. فالتداعي لا يكتفي بأن يذكّر الوعي بالمضامين لكي يتركها تتعالق بالمضامين المعطاة على نحو ما تمليه ماهية بعضها وبعضها الآخر (تعينها

---

(1) A. V. MEINONG, ***Gött. Gel.*** *Anz*. 1892, 446.

(2) ليس المطلوب بالطبع أن نرفض التعابير المشخصة للتداعي حين نقول إنه يبدع شيئا ما ولا للتعابير المصوِّرة المشابهة التي نستخدمها من جهة أخرى بسبب أنها تعابير ملائمة. وأيا كانت أهمية الوصف العلمي الدقيق، إنما الذي سيكون بالغ التعقيد أيضا من الوقائع المعنية هنا، لا يمكن قط أن نستغني عن لغة تصويرية بهدف فهم أسهل، وبخاصة في الميادين التي لا يطلب فيها دقة مطلقة.

في الجنس) بموجب قانون. وقد يمكنه أن يمنع تشكيل تلك الوحدات التي تتأسس في تلك المضامين وحسب، ومثالا وحدة المضامينن البصرية في حقل الإدراك البصري ومضامينن أخرى. إلا أنه يبدع، إلى ذلك، سمات جديدة ووحدات فيميائية ليس لديها بالضبط الأساس الشرعي الضروري في المضامين المعيشة نفسها ولا في أجناس آونتها المجردة[1]. حين يذكّر أ الوعي بـ ب فإنهما لا يكونان ماثلان أمام الوعي معا أو على التوالي وحسب، بل، في العادة، يفرض تعالق نفسه قبل أن يدرك، بموجبه يحيل أحدهما إلى الآخر، ويعطى هذا بوصفه منتميا إلى ذاك. ودور التداعي هو أن يشكل باستمرار تعالقا انتمائيا مما ليس إلا في تعالق تواجدي ـ وللتعبير بدقة أكبر: تتشكل وحدات قصدية وتمثل في تعالق انتمائي، انطلاقا من ذلك. وكلّ وحدة تجربية بما هي وحدة أمبيرية للشيء والمسار، للنسق والصلة الشيئيّيْن، تكون وحدة فينُمانية بفضل التعالق الانتمائي المدرك للأجزاء ولأوجه من الموضّعية الظهورية. واحد يحيل في ظهوره إلى آخر في نسق واقتران معينيّن. ولا يكون المفرد نفسه، في هذا التأشير-الإحالة ، مجرد المضمون المعيش بل الموضّع الظهوري (أو جزء من الموضّع، أمارته الخ) الذي لا يظهر إلا لأن التجربة تضفي على المضامين سمة فيميائية جديدة لا تصلح لِيّاها بل تصوّر موضّعا مختلفا عنها. والحال، إنه إلى ميدان الوقائع هذه إنما ينتمي أيضًا الإيماء الذي بموجبه نفسه يذكِّر موضّع ما أو مطلوب ما لا بآخر يؤشر إليه على هذا النحو وحسب، بل أيضًا يشهد الواحد بالآخر ويدفع إلى التسليم بأن الآخر قائم أيضًا، ويدرك مباشرة على نحو ما وصفناه.

---

(1) أتكلم هنا على *مضامين* معيشة لا على موضّعات أو مسارات تظهر ويُرى إليها. إن كل ما يتشكل منه *بالفعل* الوعي الفردي «المعيش»، هو مضمون معيش. فما يدركه ويتذكره ويتصوره هو موضوع مرئي إليه (قصدي). ثمة إيضاحات أكثر حول ذلك في المبحث V

§ 5 التعابير بما هي علامات دلّية

استبعاد معنى التعبير الذي لا نهتم به هنا

نفرق بين العلامات *الإيمائية* و العلامات *الدليّة* أي *التعابير*. وبذلك نتخذ، على أي حال، لفظ التعابير بمعنى أضيق يستبعد من ميدان صلاحه أشياء كثيرة يطلق عليها أسم التعبير في اللغة الدارجة، ونرى أنفسنا بذلك مجبرين على التجوز اللغوي حين نثبت، اصطلاحا، أفاهيم لا نحوز في شأنها سوى ألفاظ ملتبسة. ولكي نتفاهم موقّتًا نطرح أن كلّ قول وكلّ جزء من قول، وكذلك كلّ علامة من الصنف نفسه ماهويّا، هي تعبير، من دون أن يكون من المهم هنا أن يقال القول حقا، ومن دون أن يكون موجها إذًا إلى شخص ما بقصد التواصل. وعلى العكس نستبعد حركات الوجه والأيدي التي تصحب عادة أقوالنا والتي من دون قصد التواصل على أي حال، والتي فيها «يعبر» شخص ما عن حالته النفسية بطريقة مفهومة من محيطه من دون اللجوء إلى الكلام. إن مثل هذه الإعلانات ليست تعابير بالمعنى نفسه الذي للقول، ولا تشكل كما يفعل هذا الأخير في وعي من يعلن عنها، وحدة فينمانية مع المعيشات المعلن عنها؛ فبها لا يوصل كائن لآخر شيئا، إذ ينقصه في إظهار هذه المعيشات قصد عرض أي «فكرة» أيا كانت على نحو تعبيري سواء للآخرين أم له إيّاه من حيث هو وحده مع نفسه. باختصار ليس لمثل هذا النوع من «التعابير»، *أي دلالة خاصيّة*. ولا يغير في الأمر شيئا أن يمكن لآخر أن يفسر الإعلانات العفوية (مثال «الحركات التعبيرية») وأن يعلم منها أشياء كثيرة حول أفكارنا الجوانية وحركاتنا الانفعالية. فهي «تدلّ-على» شيء ما عنده، وبالضبط من حيث يؤوّلها، لكن ليس لها بالنسبة إليه أيضًا أي دلالة بالمعنى القوي للعلامات اللغوية بل فقط بمعنى الإيماءات.

في المعالجات اللاحقة يجب أن تحمل هذه الفروق إلى الوضوح الأفهومي.

§ 6 السؤال عن التفريقين الفيميائي والقصدي المنتميين إلى مثل تلك التعابير

يفرق في العادة بين أمرين بالصلة بأي تعبير:

1. التعبير بحسب وجهه الفيزيائي (العلامة الحسية، المركب الصوتي

المتلفظ به، العلامة المكتوبة على الورق الخ).

2. مجموعة معينة من المعيشات النفسية التي إذا ما اقترنت بالتعبير بالتداعي، تجعل منه بذلك تعبيرا عن شيء ما. وتلك، في معظم الأحيان، معيشات نفسية نعلُمها بوصفها معنى التعبير أو دلالته، وذلك حين نظن أننا بهذا القصد نقيم الصلة بما تدلّ عليه الألفاظ في الحديث العادي. لكن سنرى أن هذا الفهم غير دقيق وأن مجرد التفريق بين العلامة الفيزيائية والمعيشات العنْيِيَّة بعامة لا يكفي، وبخاصة فيما ينطبق على أهداف منطقية.

وقد تمت ملاحظة ذلك من زمان بالنظر إلى الأسماء بخاصة. وتم التفريق بالنسبة إلى كلّ اسم بين ما «يُبلغه» (أي تلك المعيشات النفسية) وما يدلّ عليه. أضف إلى ذلك بين ما يدلّ عليه (المعنى، «مفهوم» التصوّر الإسمي) وما يسميه (موضّع التصوّر). وعلينا بالضرورة أن نعثر على تفريقات مشابهة بالنسبة إلى كلّ التعابير وأن نعمق ماهيتها بدقة، وتلك التفريقات هي التي ستقودنا إلى الفصل بين أفهومي «التعبير» و«الإشارة»، الأمر الذي لا يناقض كون التعابير في المحادثة الحية تلعب أيضًا دور الإشارة كما سنشرح ذلك. وتضاف إلى ذلك من ثم فروق أخرى هامة أيضًا تتصل بالعلاقات الممكنة بين الدلالة والحدس الذي يشهد عليها ويجعلها بديهية أحيانا. وفقط، إذا ما أخذنا هذه العلاقات بالحسبان، إنما يمكننا أن نتوصل إلى تحديد واضح لأفهوم الدلالة وبالتالي إلى جعل الوظيفة الرمزية للدلالات ووظيفتها المعرفية مرئية تماما.

§ 7 التعابير في الوظيفة التواصلية

لنعالج بدءا، كي نتمكن من تطليع تلك التفريقات الماهويّة منطقيا، التعبير في وظيفته التواصلية التي عليه أن يقوم بها أصلا. لا يصير المركب الصوتي المتلفظ به (وذلك يصح أيضًا على الحرف المكتوب الخ) تكلما، وقولا تواصليا بعامة، إلا بفعل أن الذي يتكلم يحدثه بقصد «التعبير عن نفسه» ومن ثم «عن شيء ما»؛ وبكلمات أخرى بفعل أنه، في أفاعيل نفسية معينة، يضفي عليه معنى يريد إيصاله إلى من يسمع. والحال، إن هذا التواصل يصير ممكنا بفعل أن المستمع يفهم أيضًا قصد من يتكلم. ويفهمه من حيث يدرك من يتكلم بوصفه شخصا لا

تصدر عنه مجرد أصوات بل شخصا يكلمه ويحقق في الوقت نفسه مع الأصوات بعض الأفاعيل العنيية التي يريد منها أن تبلغه المعنى أو أن توصله إليه. وما وحده يجعل التخاطب ممكنا ويجعل من القول التواصلي قولا، يكمن في هذا التضايف الموسط، عبر الوجه الفيزيائي للقول، بين المعيشات الفيزيائية والمعيشات النفسية لأشخاص يتخاطبون. إن التكلّم والاستماع، إن الإبلاغ بالمعيشات النفسية في التكلم وتلقّف هذه المعيشات في الاستماع، هما متضايفان.

وإذا ما ألقينا نظرة إجمالية على ذلك التعالق سندرك على الفور أن كلّ التعابير تمثل في القول *التواصلي* بمثابة *إشارات*. فهي تلعب، عند المستمع، دور العلامات على «أفكار» من يتكلم إليه، أي على معيشاته النفسية العنيية، وكذلك على المعيشات النفسية الأخرى التي تشكل جزءا من قصد التواصل. ونسمي هذا الدور للتعابير اللغوية *وظيفة إبلاغية*. وتشكل المعيشات النفسية المبلغة على هذا النحو مضمون ذلك الإبلاغ. ويمكننا أن نفهم المحمول *مُبلِغ* بمعنى ضيق أو بمعنى واسع. ونقصر المعنى الضيق على الأفاعيل العنيية في حين أنه يمكن للمعنى الواسع أن يضم جميع أفاعيل من يتكلم، وهي أفاعيل ينسبها إليه المستمع جراء قوله (وأحيانا جراء أن هذا القول يخبر بشيء ما عنه)؛ ومثالا، حين نخبرعن رغبة فإن الحكم على الرغبة هو، بالمعنى الضيق، ما يبلغ الرغبة، وبالمعنى الواسع هو الرغبة إيّاها. والأمر هو نفسه في حالة إخبار إدراكي يفهمه المستمع، من دون إضافة، من حيث ينتمي إلى إدراك راهن. هنا المُبلغ بالمعنى الواسع هو أفعول الإدراك، وبالمعنى الضيق هو الحكم المبني عليه. ونلاحظ على الفور أن طريقة الكلام العادية تسمح أيضًا بعَلم معيشات مبلِغة بوصفها معيشات *معبرا عنها*.

وليس فهم الإبلاغ علمانا أفهوميا به، ولا حكما على صنف الخبر، بل هو يقوم فقط على أن المستمع يلقف (يبصر) *حدسيا* من يتكلم بوصفه شخصا يعبر عن ذا أو ذاك؛ أو أيضًا، كما يمكن أن نقول ببساطة، إنه يدركه(*) كشخص.

(*) التشديد يفيد هنا الرجوع إلى أصل اللفظ الألماني: wahr-nehmen = يمسك حقّا، على ما ينبّه هيغل في ***فيمياء الروح***

حين أصغي إلى واحد أدركه بالضبط كذات متكلم، أسمعه يروي، يدلل، يشك، يرغب، الخ. . يدرك المستمع الإبلاغ بالمعنى نفسه الذي يدركه الشخص الذي يخبر على الرغم من أن الظاهرات النفسية، التي تجعل منه شخصا، لا يمكن أن تقع، من حيث هي ما هي، تحت حدس شخص آخر. وينسب إلينا الكلام العادي أيضًا إدراك المعيشات النفسية لأشخاص غرباء، فـ«نرى» غضبهم وألمهم الخ. . وهذا الكلام سليم تماما طالما أننا نسلم أيضًا، وعلى سبيل المثال، بالأشياء المجسمة البرانية بوصفها مدركة، ولكي نتكلم بطريقة عامة، طالما أننا لا نقصر أفهوم الإدراك على أفهوم الإدراك المطابق والحدس بالمعنى الأدق لهذا اللفظ. وإذا كانت السمة الماهويّة للإدراك تقوم في التخمين الحدسي بلقف شيء ما أو مسار ما بوصفه حاضرا هو إيّاه ـ ومثل هذا التخمين ممكن، وأيضًا معطى في الغالبية العظمى من الحالات من دون أي صيغة أفهومية معبر عنها ـ فإن اللقف يكون عندها مجرد إدراك للإبلاغ. هذا الفرق الماهويّ الذي ذكرناه للتو هنا، يوجد من دون أي شك. فالمستمع يدرك أن المتكلم يُخرج حالات نفسية معينة، وهو بذلك يدرك أيضًا تلك المعيشات. لكنه لا يعيشها هو نفسه وليس لديه بها أي إدراك «جواني»، بل مجرّد إدراك «برّاني». ذاك هو الفرق الكبير الذي يفصل اللقف المتحقق الكائن في حدس مطابق عن اللقف المخمّن لمثل ذلك الكائن على قاعدة تصوّر حدسي إنما غير مطابق. في الحالة الأولى يكون معيشا، وفي الحالة الثانية مفترضا لا تتناسب معه أي حقيقة. إن الفهم المتبادل يتطلب بالضبط تضايفا معينا لتلك الأفاعيل النفسية المعروضة بكاملها في الإبلاغ وفي التسمية، لكنه لا يتطلب قط تماثلها الكامل.

§ 8 التعبير في الحياة النفسية المتوحدة

نظرنا حتى الآن إلى التعابير في وظيفتها التواصلية. وتستند هذه الوظيفة أساسا إلى أن التعابير تعمل كإشارات. لكن، تلعب التعابير دورا كبيرا أيضًا في الحياة النفسية غير التواصلية. ومن الواضح أن تغير هذه الوظيفة لا يطاول التعابير كتعابير. فهي تحتفظ من بعد كما من قبل، بدلالتها وبالدلالات نفسها التي في المحادثة. ويكف اللفظ أن يكون لفظا فقط حين لا يكون اهتمامنا الحصري

منصبا على الشيء الحسي، على اللفظ بما هو مجرد مركب صوتي. لكن حين نعيش في فهمه يعبر، ويعبر دائما عن الشيء نفسه سواء كان موجها لأحد أم لم يكن.

من ذلك يطلع بوضوح أن دلالة التعبير وما لا يزال ينتمي إليه ماهويّا، لا يمكن أن يتطابق مع وظيفته الإبلاغية. أم هل علينا القول إننا، حتى في الحياة النفسية المتوحدة، ربما نُبلغ شيئا ما بالتعبير مع هذا الفرق الوحيد أننا لا نقوم بذلك في هذه الحالة أمام شخص آخر؟ هل علينا أن نقول إن من يتكلم لوحده يتكلم إلى نفسه وأن الألفاظ تصلح عنده كعلامات، أعني كإشارات على معيشاته النفسية الخاصة؟ لا أظن أنه بالإمكان دعم مثل هذا الفهم. قد تعمل الألفاظ كعلامات هنا وفي أي مكان، وقد يمكننا أينما كان أن نتكلم عمليا على تأشير. فحين نتفكر حول علاقة التعبير والدلالة، وحين نقسم، لهذه الغاية، المعيش، المركب والمتجانس حدسيا معا، الذي للعبارة المليئة بالمعنى، إلى هذين العاملين: اللفظ والمعنى، فإن اللفظ نفسه يبدو لنا حينها حياديا فِيّاه، ويبدو المعنى بوصفه ما «نرى إليه» باللفظ وما نقصد إليه بوساطة تلك العلامة؛ وبذلك يبدو أن التعبير يبعد الاهتمام عن نفسه ويوجهه باتجاه المعنى ويبدو أنه يؤشِّر إليه. لكن التأشير هذا ليس الإيماء بالمعنى الذي عالجناه. إن وجود العلامة لا يحفز وجود الدلالة وبدقة أكبر قناعتنا بالدلالة. ما يجب أن يصلح لنا كإشارة (كشارة) يجب أن يدرك من قبلنا بوصفه موجودا. وذلك يصدق تماما على التعابير في القول التواصلي ولكن ليس على التعابير في القول المتوحد. فهنا نكتفي عادة بالألفاظ المتصوّرة بدلا من الألفاظ المتحققة. في الواهمة تلوح علامة لفظية مقولة أو مطبوعة، وهي لا توجد في الحقيقة قط . لأننا لا نخلط تصوّرات الواهمة، ولا بالأحرى مضامين الواهمة المؤسِّسة لها، مع الموضّعات المتوهمة؛ فليس صوت اللفظ المتوهم هو ما يوجد ولا الأحرف المطبوعة المتوهمة بل فقط تصوّر الواهمة. والفرق هو نفسه بين القنطور المتوهم والتصوّر الواهمي له. ولا يزعجنا عدم وجود اللفظ. إلا أنه لا يهمنا أيضًا. لأن ذلك لا يهم وظيفة التعبير بما هو تعبير. لكن حيث يهم ذلك تنضم وظيفة الإبلاغ بالضبط أيضًا إلى وظيفة الدلالة: على الفكر أن لا يعبر عنه على طريقة الدلالة وحسب،

بل أيضًا أن يوصل بواسطة الإبلاغ، الأمر الذي لا يمكن بالتأكيد إلا في الكلام والإصغاء المتحققين.

وبمعنى معين، قد نتكلم أيضًا في الحديث المتوحد، ومن الممكن بالتأكيد في هذه الحالة أن نقبض على أنفسنا كمتكلمين، وأحيانا أيضًا كمتكلمين إلى أنفسنا. وعلى سبيل المثال حين يقول أحدهم لنفسه: لقد تصرفتَ بشكل سيء، ولا يمكن أن تستمر بالتصرف على هذا النحو. إلا أنه في مثل هذه الحالات لا يتكلم بالمعنى الصحيح، بمعنى التواصل فهو لا يتواصل بشيء مع نفسه؛ هو يتصوّر نفسه فحسب، كمتكلم ومتواصل؛ ذلك أن الألفاظ، في حديث المتكلم لوحده، لا يمكن أن تلعب دور الإشارة على وجود أفاعيل نفسية لأن مثل ذلك الإيماء سيكون من دون داع إطلاقا. فالأفاعيل المعنية هي بالفعل وفي اللحظة إيّاها معيشة منا.

§ 9 التفريقات الفيميائية بين ظاهرة التعبير الفيزيائية والأفعول واهب المعنى ومالئ المعنى

لو صرفنا النظر الآن عن المعيشات المنتمية بخاصة إلى الإبلاغ ولو نظرنا إلى التعبير لجهة التفريقات العائدة إليه بطريقة مماثلة سواء كانت تقوم في القول المتوحد أو في المحادثة، لبقي على ما يبدو أمران مختلفان. التعبير إيّاه، وما يعبِّر هو عنه بوصفه دلالة له (بوصفه معناه). ثمة علاقات عديدة متداخلة هنا على أي حال، والقولان: *ما هو معبر عنه* و*دلالة*: ملتبسان من ثم. فلو وقفنا على أرض الوصف المحض لتفصّل الفينمان العينيّ للتعبير المفيد: من جهة إلى *فينمان فيزيائي* به يتقوّم التعبير بجانبه الفيزيائي، ومن جهة أخرى إلى *أفاعيل* تعطيه **دلالته** وأحيانا مَلأه *الحدسي*، وتقيم الصلة بموضّعية معبّر عنها. ويكون التعبير بفضل هذه الأفاعيل الأخيرة أكثر من مجرد تلفّظ. فهو يرى-إلى شيء ما ويتصل من حيث يرى-إليه بموضّعي ما. ويمكن أن يظهر لنا هذا الموضّعي *إما* راهنا وحاضرا بفضل حدوس ترافقه، أو على الأقل مستحضرا (كما في الخيل الواهمي). وفي مثل هذه الحالة تكون الصلة بالموضّعية متحققة. *وإما* أن لا تكون تلك هي الحالة فيمثل التعبير كامل المعنى ويظل دائما أكثر من مجرد تلفظ

فارغ على الرغم عن أنه عار عن الحدس الذي يؤسسه ويمنحه موضّعه. عندها لا تكون صلة التعبير بالموضّع متحققة بما هي مقتضاة في مجرد القصد الدلالي. *فالاسم*، مثالا، يسمي موضّعه في جميع الظروف، أعني من حيث يرى إليه. لكن الأمر لا يدور سوى على مجرد الرأي-إلى حين يكون الموضّع غير حاضر حدسيا وبالتالي غير حاضر أيضًا بما هو موضّع مسمى (أي بما هو مرئي-إليه). وحين يمتلىء القصد الدلالي، الفارغ بدءا، تتحقق الصلة الموضّعية، وتصير التسمية علاقة واعية راهنة بين الاسم والمسمى.

وإذا ما استندنا إلى هذا التفريق الأساسي بين القصود الدلالية الفارغة من الحدس وتلك الممتلئة، يجب أن نفرق أيضًا، بعد تنحية الأفاعيل الحسية التي فيها يتم ظهور التعبير بما هو تلفّظ، بين نوعين من الأفاعيل أو من سلسلات الأفاعيل: من جهة الأفاعيل التي هي *ماهويّة* للتعبير بقدر ما عليه أن يظل تعبيرا أي تلفظا مفيدًا، وتلك هي الأفاعيل التي نسميها *أفاعيل واهبة الدلالة* أو **قصود دلالية**. ومن جهة أخرى الأفاعيل التي ليست ماهويّة للتعبير بما هو كذلك، إنما التي تكون مع ذلك عل صلة منطقية أساسية مع التعبير، وتملأ (تؤيد، تقوي، تشهد على) قصده الدلالي بتطابق متفاوت، وبالضبط تجعل، على نحو ما، صلته الموضّعية راهنة. هذه *الأفاعيل* التي تتحد مع الأفاعيل واهبة للدلالة، في وحدة المعرفة-أو-الامتلاء، نسميها *أفاعيل دلالية مالئة*. وعلينا ألا نستعمل التعبير الأقصر: الامتلاء *الدلالي* إلا حيث يكون الخلط السهل مستبعدا مع جملة المعيش حيث يجد القصد الدلالي امتلاءه في الأفعول المتضايف. في الصلة المتحققة للتعبير بموضّعيته[1] يتحد التعبير المفيد[*] مع *الأفاعيل الدلالية المالئة*. في البداية لا يشكل التلفظ إلا واحدا مع القصد الدلالي، وهذا الأخير يتحد بدوره (بالطريقة نفسها التي تتحد بها القصود بعامة مع ملئها) مع الملء الدلالي

---

(1) أختار غالبا التعبير غير الدقيق: موضعية، لأن الأمر يدور أينما كان لا على مجرد موضعات بالمعنى الضيق بل أيضا على مطلوبات، على أمارات، على صور واقعية أو مقولية لامستقلة الخ..

(*) أو الذي يحييه معنى: sinnbelebte

المتناسب. نفهم إذن، وكقاعدة عامة، بـ *التعبير حصرا* «التعبير» *المفيد*، إذا لم يكن الأمر يدور على أي حال على «مجرد» تعبير. وعلينا الأ نقول بالتالي وبصحيح المعنى (على الرغم من أن ذلك يحصل غالبا) أن *التعبير* يعبر عن *دلالته* (القصد). والفهم الآخر للتعبير هو هنا أكثر مطابقة، الفهم الذي وفقه يظهر *الأفعول المالئ* بوصفه *الأفعول المعبر عنه بالتعبير التام*. مثال حين نقول عن الخبر إنه يعطي تعبيرا لإدراك أو لتخيل.

وليس ثمة حاجة أو يكاد إلى أن ننبه إلى أنه يمكن للأفاعيل واهبة الدلالة، في حالة الحديث التواصلي، كما لأفاعيل الملء الدلالي أن تشكل جزءا من الإبلاغ، بحيث تشكل الأولى النواة الأساسية للإبلاغ. ويجب أن يهتم قصد التواصل، قبل أي شيء، بأن يعرّف هذه الأفاعيل مباشرة إلى المستمع؛ وفقط من حيث يفهمها المستمع وينسبها إلى المتكلم.

§ 10 الوحدة الفيميائية لتلك الأفاعيل

لا تشكل الأفاعيل التي فرقنا بينها أعلاه: ظاهرة التعبير من جهة، والقصد الدلالي وأحيانا الملء الدلالي من جهة أخرى، لا تشكل في الوعي مجرد معيّة كما لو أنها مجرد معطاة في الوقت عينه. بل تشكل بالأحرى وحدة متجانسة جوانيّا ذات سمة خاصيّة. ويعرف كلّ واحد، بتجربته الباطنة، تفاوت المكوّنات الثنائية التي ينعكس فيها تفاوت العلاقة بين التعبير والموضّع المعبر عنه (المسمى) بوساطة الدلالة. فالتصوّر اللفظي والأفعول واهب المعنى معيشان واحدهما والآخر، لكن في حين نعيش التصوّر اللفظي لا نعيش مع ذلك قط أفعول تصوّرنا للفظ بل حصرا تحقيق المعنى في دلّه. وأثناء ذلك، وفي حين يستغرقنا تحقيق القصد الدلالي وأحيانا ملؤه، يكون اهتمامنا بأسره منصبا على الموضوع المقصود فيه والمسمى بفضله (إذا ما نظرنا عن كثب فإن الواحد والآخر يعنيان الأمر نفسه). إن وظيفة اللفظ (أو بالأحرى وظيفة التصوّر الحدسي للفظ) هي بالضبط أن توقظ فينا الأفعول واهب المعنى فنعين ما هو مقصود «فيه» وما هو معطى ربما بالحدس المالئ، ونركز اهتمامنا حصرا في هذا الاتجاه.

ولا يعني هذا أنه يجب وصف أفعول التعيين هذا بوصفه مجرد واقعة

موضوعية لنقلِ اهتمامنا، وفقا لبعض القواعد، من موضوع إلى آخر. إن قيام زوج من الموضوعات التصوّرية أ ب بفضل تعالق سيكولجي مستتر في علاقة ما بحيث يوقظ التصوّر أ بشكل منتظم تصوّر ب وبحيث يغادر الاهتمام، في الوقت نفسه، أ لينصب على ب ، إن قيام هذا الزوج هكذا لا يحوّل بعد أ إلى تعبير عن تصوّر ب. فالتعبيرية هي بالأحرى أوان وصفي في وحدة المعيش بين العلامة والمعَلَّم عليه.

أما الفرق الوصفي، بين ظاهرة العلامة الفيزيائية وقصدها الدلالي الذي يميزها، فيطلع بأوضح صورة فيما لو انصب اهتمامنا بدءا على العلامة لِيّاها، ومثالا على الكلمة المطبوعة بما هي كذلك. وحين نفعل ذلك يصير لدينا إدراك خارجي (أو أيضًا تصوّر خارجي حدسي) على نحو ما يكون لدينا أي إدراك آخر ويفقد موضّعه السمة اللفظية. وإذا ما عاد من جديد ليلعب دور اللفظ فإن سمة تصوّره ستتغير كليا. فاللفظ (بما هو واقعة فردية برانية) لا يزال يحضر أمامنا حدسيا ولا يزال يظهر ، لكن ليس هو ما نرى-إليه، ولم يعد الآن بصحيح المعنى موضّع «نشاطنا الذهني». ينصب اهتمامنا، قصدنا، رأينا-إلى، ـ كلّ هذه التعابير مترادفة لو أخذناها بمعنى واسع كفاية ـ حصرا على المطلب المرئي-إليه في الأفعول واهب المعنى. والحال، إن ذلك لا يعني، في لغة فيميائية محض، سوى هذا: يخضع التصوّر الحدسي الذي فيه تتقوّم الظاهرة اللفظية الفيزيائية، إلى تعديل فينماني ماهويّ حين يصلح موضّعه كتعبير ما. وحين يبقى ما فيه يشكل ظاهرة الموضّع ثابتا تتبدل السمة القصدية للمعيش. وهكذا يتقوّم أفعول دلّ يستند إلى المحتوى الحدسي لتصوّر اللفظ، من دون أن يكون على أي حدس يملؤه أو يشهد عليه أن يُصادف؛ إلا أنه يكون مختلفا ماهويّا عن القصد الحدسي الموجه إلى اللفظ نفسه. ومع ذاك الأفعول تتحد على نحو فريد تلك الأفاعيل الجديدة أو مركبات الأفاعيل التي سميناها أفاعيل مالئة والتي يظهر موضّعها بوصفه المدلول عليه في الدلالة أو المسمى بوساطة الدلالة.

وعلينا، في الفصل القادم، أن نلجأ إلى مبحث مكمّلٍ، هدفُه تعيين ما إذا كان «القصد الدلالي»، الذي بحسب عرضنا يشكل الميزة الفيميائية للتعبير بالتضاد مع التلفظ الفارغ، يقوم في مجرد الاقتران بالخيل الواهمي لموضّعات قصدية في

التلفظ، أي ما إذا كان يتقوّم بالضرورة على أساس من أفعول التوهم ذاك؛ أم ما إذا كانت الأخيلة الواهمية المصاحبة له لا تنتمي بالأحرى إلى المكوّن غير الماهويّ للتعبير، وسلفا وبخاصة إلى وظيفة الملء حتى وإن كان للملء، استطرادا، مجرد سمة ملء جزئي وغير مباشر وموقّت. ولكي نضمن لنهجنا الفكري الرئيس تماسكا أكبر نرفض هنا الدخول أعمق في هذه المسائل الفيميائية من حيث لن يكون علينا في كلّ هذا المبحث بعامة أن نعالج تلك الأسئلة إلا بقدر ما يكون ذلك ضروريا لتثبيت التفريقات الأولية الماهويّة.

ويمكن من الآن أن نلاحظ، بحسب الوصوف الأولية التي قدمناها حتى الآن، أن ثمة حاجة إلى توسيعات ذات تعقيد غير قليل إن شئنا أن نصف بصواب المطلوب الفيميائي. وهي توسيعات يبدو أن لا مفر منها بالفعل، ما إن نتبين أن الموضّعات جميعا والصلات الموضّعية جميعا ليست، بالنسبة إلينا، هي ما هي عليه إلا بأفاعيل الرأي-إلى الفارقة ماهويّا عنها والتي بها تصير ماثلة أمامنا، وأمامنا بالضبط بما هي وحدات مرئي-*إليها*. وبالنسبة إلى طريقة المعاجة محض الفيميائية، ليس ثمة سوى نسيج واحد من مثل تلك الأفاعيل القصدية. فحين لا يكون الاهتمام الفيميائي، بل الاهتمام الموضّعي الساذج هو المسيطر، حين نعيش في الأفاعيل القصدية بدلا من أن نتفكر حولها، حينها ،من الطبيعي أن يكون كلّ ذلك واضحا وبسيطا من دون لف أو دوران. وفي حالتنا، سيُتكلم إذن فقط على تعبير ومعبر عنه، على إسم ومسمى، على انتقال للانتباه من واحد إلى آخر الخ. . لكن، حين يكون الانتماء الفيميائي هو المقياس سنصطدم بصعوبة أن يكون علينا أن نصف علاقات فيميائية قد تكون معيشة في عدد لا يحصى من المرات إنما لا تكون موضّعيّة وعيبّة عاديّة، وصعوبة أن يجب أن توصف بوساطة تعابير متكيفة تبعا لفلك الاهتمام العادي وتبعا لموضّعيات ظهوريّة(*).

(*) أي متّصلة بالظاهرات الحسية لا بالفينمانات القصدية

§ 11 التفريقات الأمثلية

وبدءا بين التعبير والدلالة بوصفهما وحدتين أمثليتين

عالجنا حتى الآن التعبير المفهوم بوصفه معيشا عينيّا. فلنعالج الآن ، بدلا من عامليه، الظاهرة التعبيرية والمعيشات واهبة المعنى أو قل مالئة المعنى، المعطى فيه بطريقة معينة: أي التعبير إيّاه ومعناه والموضّعية المنتمية إليه. وهكذا ننتقل من الصلة الواقعية بين الأفاعيل إلى الصلة الأمثلية بين الموضّعات، أو بين المفاهيم. فتحل المعالجة الموضوعية محل المعالجة الذاتية. وتظهر أمثلية العلاقة بين التعبير والدلالة على الفور فيما يخص هذين الطرفين جراء أننا حين نتساءل عما هي دلالة تعبير ما (ومثالا الباقي التربيعي) لا نقصد بالطبع بالتعبير التشكيل الصوتي المُنبري هنا والآن ولا الصوت الهروب الذي لا يعود قط هو هو. نرى- إلى التعبير نوعيّا. فتعبير الباقي التربيعي يبقى هو هو أيا كان الشخص الذي يخبر به. والآمر على النحو نفسه مع لفظ *دلالة* الذي، بالطبع، لا يقصد المعيش واهب الدلالة.

ويُظهر أي مثال كان، بالفعل، وجوب أن يقام فرق ماهويّ هنا.

حين أخبر (في قول نريد أن نفترضه صحيحا دوما) بـ: *تتقاطع مرتفعات المثلث في نقطة واحدة*، فإن ذلك يستند بالطبع إلى أنني أحكم هكذا. ومن يسمع إخباري ويفهمه يعلم ذلك أيضًا، أي إنه يبصرني بوصفي من يحكم كذلك. لكن هل حكمي الذي *أبلغته* هنا هو أيضًا دلالة الجملة الخبرية، وهل هو ما يعنيه الخبر ويوصله بهذا المعنى إلى التعبير؟ من الواضح أن لا. في العادة، لا يخطر لأحد، أو يكاد، أن يفهم السؤال عن معنى هذا الخبر ودلالته باللجوء إلى الحكم بوصفه معيشا نفسيا. بل بالأحرى، يجيب كلّ واحد عن هذا السؤال: إن ما يخبر به هذا الخبر سيبقى هو هو *نفسه* أيا كان من يصرّح به، وأيا كانت الظروف والأوقات التي يقوم فيها بذلك. وهذا الهو هو بالضبط ليس سوى: *إن الارتفاعات الثلاثة للمثلث تتقاطع في نقطة واحدة* ـ لا أكثر ولا أقل. يُكرَّر، إذن، الخبر «نفسه» ماهويّا، ويكرر لأنه بالضبط صورة التعبير الوحيد المخصص لذلك المتماهي الذي يدعى دلالة. ويمكن دوما أن يصير لدينا وعي بهذه الدلالة المتماهية، بما هي متماهية في تكرار الخبر، إلا أنه لا يمكنن أن نكتشف شيئا

فيها عن أفعول الحكم أو عن الشخص الذي يحكم. لقد صدّقنا أن الصلاح الموضوعي كائن حقّا في مطلوب ما وأعطيناه بما هو كذلك تعبيرا في صورة الجملة الخبرية. المطلوب هو إيّاه سواء أثبتنا صلاحه أم لا. إنه وحدة صلاح فِيّاه. والحال، إن هذا الصلاح ظهر لنا وقدمناه موضوعيا كما ظهر لنا. قلنا: الأمر هو كذلك. ومن البيّن أنه لم يكن بإمكاننا أن نفعل ذلك ولن يكون بإمكاننا أن نصوغ خبرا لو لم يكن ذاك الصلاح قد ظهر لنا على هذا النحو؛ وبكلمات أخرى لو لم نكن قد أصدرنا حكما. ذاك إذًا مقتضى في الإخبار بما هو واقعة سيكولجيّة، وذاك ينتمي إلى الإبلاغ. لكن أيضًا إلى الإبلاغ وحسب. لأن ما هو مخبر به في الخبر ليس من الذاتي في شيء، في حين أن الإبلاغ يقوم في معيشات نفسية. إن الأفعول الحكمي معيش هروب ينشأ ويندثر، في حين أن ما يخبر به الخبر، أن المفهوم: *ارتفعات المثلث الثلاثة تتقاطع في نقطة واحدة*: ليس ما ينشأ ويندثر. وفي كلّ مرة أقوم أنا أو أيا كان غيري بالإخبار نفسه وبالمعنى نفسه، سيكون في الغالب حكم جديد. وتختلف الأفاعيل الحكمية بحسب الحالات، لكن ما به تحكم وما يخبر به الخبر هو هو أينما كان. إنه متماهٍ بالمعنى الصارم للفظ، إنه حقيقة هندسية واحدة بعينها.

والأمر هو نفسه بالنسبة إلى كلّ الأخبار، حتى في حال كان ما تخبر به كاذبا أو من الخلف أيضًا. في مثل تلك الحالات أيضًا نفرق بين المعيشات النفسية العابرة التي للاعتقاد أو للإخبار وبين مفهومها الأمثلي ودلالة الخبر بما هي الوحدة في التنوعية. ونتعرف أيضًا، في كلّ حالة من أفاعيل التفكر البديهية، هذه الدلالة بوصفها ما هو متماه في القصد؛ ونحن لا نضعها اعتباطا في الأخبار بل نعثر عليها فيه.

حين ينقصنا «الإمكان» أو «الحقيقة» لا يمكن لقصد الإخبار بالطبع أن يتحقق إلا «رمزيا»؛ ولا يمكنه بالفعل أن يستمد عندها من الحدس أو من الوظائف المقولية التي يجب أن تعمل انطلاقا منه، الامتلاء الذي يشكل قيمته المعرفية. ستنقذه في هذه الحال على ما يقال عادة، الدلالة «الصادقة» و«الخاصيّة». وسنعمق لاحقا هذا الفرق بين الدلالة القصدية والدلالة المالئة. ولكي نسم الأفاعيل المختلفة التي فيها تتشكل تلك الوحدات الأمثلية المنتمية

بعضا إلى بعض، ولكي نوضح ماهية «الانطباق» الراهن في المعرفة، سيلزمنا أبحاث صعبة وواسعة. لكن من المؤكد أن لكلّ إخبار قصده ، سواء كان يقوم بدور معرفي (أي يملأ، ويمكنه بعامة أن يملأ، القصد بحدوس متناسبة، والأفاعيل المقولية بإعطائها صورة) أم لا ، وأن الدلالة تتشكل في القصد هذا بوصفها سمة وحدته النوعية.

تلك الوحدة الأمثلية هي التي نصب أعيننا أيضًا حين نعلُم «ال»حكم بوصفه دلالة «ال»جملة الخبرية ـ إذا لم يجرنا اللبس الأساسي في اللفظ حكم، عادة وفورا، إلى خلط الوحدة الأمثلية المدركة رئيانا مع أفعول الحكم الواقعي، وبالتالي خلط ما يُبلغه الخبر وما يعنيه.

وينتقل ما عرضناه هنا في ما يخص الأخبار التامة، بسهولة، إلى مجرّد أجزاء أخبار متحققة أو ممكنة. حين أصدر الحكم الآتي: *إذا كانت مجموع زوايا المثلث غير مساوية لقائمتين فإن مسلمة المتوازيين لا تعود صالحة*، لا تكون المقدمة الشرطية لِيّاها خبرا، لأني لا أزعم أن مثل هذا اللاتساوي قائم. ومع ذلك فإن تلك المقدمة تعني شيئا ما أيضًا؛ وفي هذه الحالة فإن ما تعنيه هو أيضًا مختلف تماما عما تخبر به: ما تعنيه ليس *أفعولا* نفسيا لافتراض شرطي متصل على الرغم من أنني قد قمت به بالطبع لكي أستطيع أن أتكلم بصدق على نحو ما أفعل. ومع أن ذلك *الأفعول* الذاتي مبلّغ فإن ما هو معبر عنه هو بالأحرى موضوعي ما وأمثلي ، أعني الفرض مع محتواه الأفهومي الذي يمكن أن يظهر بوصفه الوحدة القصدية عينها في معيشات فكرية ممكنة متنوعة، وحدة تقف أمامنا، في المعالجة الموضوعية-الأمثلية المميزة لتفكيرنا، ببداهة بوصفها وحدة واحدة بعينها.

والأمر عينه يصدق بالتالي على أجزاء الخبر الأخرى وعلى تلك التي ليس لها صورة القضايا أيضًا.

§ 12 تتمة: الموضّعية المعبر عنها

للحديث عما يعبر عنه *التعبير*، بحسب المعالجات السابقة، دلالات مفترقة ماهويّا. فهو يتصل، من جهة *أولى*، بالإبلاغ بعامة، وفي هذا الأخير، بخاصة،

بالأفاعيل الواهبة للمعنى، لكن بخاصة أيضًا، بالأفاعيل المالئة للمعنى (شرط أن تكون تلك الأفاعيل معطاة). ومثالا، نعبر عن حكمنا (نُبلغه) في إخبار لكن، أيضًا عن إدراكات وأفاعيل أخرى مالئة للمعنى وشاهدة على قصد ذلك الإخبار. ومن جهة *أخرى* يتعلق الحديث المعني بـ«مضامين» تلك الأفاعيل أي بدءا بالدلالات التي نعلُمها غالبا بوصفها دلالات معبر عنها.

ومن المشكوك فيه أن تكون تحليلات أمثلة المقطع الأخير كافية لتجعلنا نفهم، وإن بشكل موقت، أفهوم الدلالة إذا لم نلجأ على الفور إلى فحص مقارن لمعنى جديد للتعبيرية. إن الحدود: *دلالة* و*مضمون* و*مطلوب* وجميع الألفاظ القريبة أيضًا، تشوبها التباسات قوية إلى درجة أنه يمكن لقصدنا، رغم كلّ الاحتياطات التي نحيط بها طريقتنا في التعبير عن أنفسنا، أن يؤول على نحو خاطئ. وعلينا أن نفحص الآن المعنى الثالث للتعبيرية المطلوب مناقشته والذي يخص، في الدلالة، *موضّعيتها* المرئي-إليها والمعبّر عنها بواسطتها.

لا يعني كلّ تعبير شيئا ما وحسب، بل هو يقول أيضًا شيئا عن شيء ما: فهو ليس ذو دلالة وحسب بل يتصل أيضًا *بموضّعات* ما. وهذه الصلة يمكن أن تكون متنوعة في التعبير الواحد عينه. لكن الموضّع لا يتطابق البتة مع الدلالة. وبالطبع لا ينتمي الإثنان إلى التعبير إلا بفضل الأفاعيل النفسية واهبة المعنى؛ وحين نفرّق، فيما يخص هذه «التصوّرات»، بين «مضمون» و«موضّع» نعني الأمر نفسه حين نفرّق في ما يخص التعبير، بين ما يدل عليه أو «يعنيه»، وما عنه يقول شيئا ما.

ويتضح وجوب التفريق بين التعبير (المضمون) والموضّع حين نقتنع، إذ نقارن الأمثلة، أنه يمكن لعدة تعابير أن يكون لها الدلالة نفسها إنما موضّعات مختلفة، أو دلالات مختلفة إنما الموضّع نفسه. إلى ذلك، من البيّن أيضًا أن الإمكانين إما أن يفرقا بالاتجاهين وإما أن يتوافقا. هذه الأخير، هي حالة تعابير تحصيل الحاصل، مثال التعابير، التي يتناسب بعضها وبعض في لغات مختلفة، عن دلالة وتسمية متماثلة (لندن، لندره؛ تسفاي، دو، ديو [إثنان] الخ).

وتقدم الأسماء الأمثلة الأوضح للتفريق بين الدلالة والصلة الموضّعية. ويدرج استعمال كلمة «التسمية» للإلماح إلى هذه الأخيرة. يمكن لاسمين يسميا

الموضّع عينه أن يدلا على شيء مختلف. وعلى سبيل المثال: *الغالب في يينا ـ والمغلوب في واترلو*، *المثلث المتساوي الأضلاع ـ والمثلث المتساوي الزوايا*. فالدلالة المعبر عنها تختلف بوضوح بالنسبة إلى كلّ من هذين الزوجين على الرغم من أننا نرى إلى الموضّع نفسه من الجهتين. والأمر هو نفسه بالنسبة إلى الأسماء ذات «المصداق»، بسبب من لا تعينها. إن للتعبيرين: *المثلث متساوي الأضلاع والمثلث متساوي الزوايا* الصلة الموضّعية نفسها ومصداق التطبيق الممكن نفسه.

وعلى العكس، يمكن أن يحصل أيضًا أن يكون لتعبيرين الدلالة نفسها إنما صلة موضّعية مختلفة. فالتعبير: حصان، له الدلالة نفسها في أي سياق ظهر. لكن لو حصل أن قلنا: ذو القوائم الأربع هو حصان، وقلنا مرة أخرى هذا الجواد هو حصان فإن تبدلا سيحصل في التصوّر واهب المعنى بالانتقال من نص إلى آخر وصحيح أن «مفهومه»، أن دلالة التعبير: حصان، ستبقى هي نفسها، إلا أن الصلة الموضّعية تتغير. فبوساطة الدلالة نفسها يمثل التعبير: الحصان ذو القوائم الأربع، وفي المرة الثانية الجواد. والأمر هو نفسه بالنسبة إلى الأسماء الكليّة أي الأسماء ذات المصداق. فالواحد اسم لدلالة متماهية أينما كان لكن، مع ذلك، علينا ألا نطرح في عملية حسابية مختلف الواحدين بوصفها متماهية: إنها تدل على الشيء نفسه لكنها تختلف في صلتها الموضّعية.

والأمر على خلاف ذلك بالنسبة إلى أسماء العلم، وسواء كان ذلك بالنسبة إلى موضوعات فردية أم عامة. إن لفظا كسقراط لا يمكن أن يسمي أشياء مختلفة إلا من حيث يدل على أشياء مختلفة، بعبارات أخرى: من حيث يصير ملتبسا. وأينما اتخذ ذلك اللفظ بدلالة واحدة فإنه لن يسمي أيضًا سوى موضّع واحد؛ وكذلك التعبيران: إثنان وأحمر الخ.. ونحن نفرق بالضبط الأسماء المتعددة المعنى (الملتبسة) من الأسماء المتعددة القيمة (ذات المصداق الواسع، والكليّة).

والأمر على نحو مماثل لجميع الصور التعبيرية الأخرى على الرغم من أن الكلام، في ما يخصها، على صلة موضّعية، يعاني بعض الصعوبات بسبب من تنوعها. فلو أخذنا، مثالا، الجمل الخبرية من صورة: ب هو ف، فإن ما ينظر إليه بوصفه موضّع الخبر هو، كقاعدة عامة، الموضّع المنعوت أي ما «عنه» يُخبر

بشيء ما. لكن فهما آخر ممكن أيضًا، هو ذاك الذي يفهم المطلوب المنتمي في مجمله إلى الإخبار بما هو نموذج الموضّع المسمى بالاسم والذي يفرّق موضّع الدلالة هذا من الجملة الخبرية. وإذا ما تصرفنا على هذا النحو سنذكر مثالا أزواج قضايا من مثل: أ أكبر من ب، و ب اصغر من أ. تخبر هاتين القضيتين عن شيء مختلف بوضوح وهما ليستا مختلفتين من الوجهة النحوية وحسب بل أيضًا من وجهة «التفكير» أي بالضبط من حيث المضمون الدلالي. لكنهما تعبران عن المطلوب عينه. و يفهم «المطلب» عينه ويُخبر به حمليا بطريقتين. ويظل من الممكن أبدا، ما إن نعرّف لفظ موضّع الإخبار في هذا المعنى أو ذاك (ولكلّ منهما تسويغه الخاص)، أن نقوم بأخبار ذات دلالات مختلفة تعلُم «الموضّع عينه».

§ 13 التعالق بين الدلالة والصلة الموضّعية

يمكننا، تبعا لتلك الأمثلة، أن نحسب بمثابة أمر محسوم، الفرق بين دلالة التعبير وخاصيته في أن يتوجه، إذ يسمي، تارة نحو هذه الموضّعية وطورا نحو تلك (وبالطبع أيضًا الفرق بين الدلالة والموضّع إيّاه). يبقى أنه من الواضح أن ثمة تعالقا بين الوجهين يجب أن نميزه في كلّ تعبير: أي أن التعبير لا يكتسب صلة موضّعية إلا جراء أنه يدل، وأننا بالتالي على حق في القول إن التعبير يَعلُم (يسمي) الموضّع بوساطة دلالته. أو أيضًا، إن أفعول الدلّ يشكل طريقة متعينة في الرأي-إلى الموضّع المعني ـ إلا أن طريقة الرأي الدال تلك ومن ثم الدلالة إيّاها، يمكن أن تتبدلا مع بقاء التوجه نحو الموضّع هو هو.

ولا يمكن لإيضاح فيميائي أعمق لتلك الصلة أن يتحقق إلا بفحص وظيفة التعابير المعرفية وقصودها الدلالية. وسيحصل عن ذلك أنه لا يمكن أن ندفع جديا عن الكلام على وجهين يجب أن نفرق بينهما في كلّ تعبير، وأن ماهية التعبير تكمن، بالأحرى، حصرا في الدلالة. لكن يمكن للحدس نفسه (كما سنظهر ذلك لاحقا) أن يقدم ملءًا لتعابير مختلفة بقدر ما يمكنه أن يلقف مقوليا بطرائق مختلفة، وأن يقترن تأليفيا مع حدوس أخرى. وتتكيف التعابير وقصودها الدلالية، في التعالق الفكري-والمعرفي، كما سنعلم، ليس فقط مع الحدوس

(أعني مع ظاهرات الحساسية الخارجية والباطنة) بل أيضًا مع مختلف الصور الذهنية التي بفضلها وحسب ترقى الموضوعات المحدوسة إلى حالة الموضوعات المتعينة فاهميّا والمتصلة بعضا ببعض. ومن ثم تحيل التعابير بما هي قصود رمزية، وحين تكون خارج الوظيفة المعرفية، إلى وحدات مصوِّرة مقولية. وهكذا يمكن لمختلف الدلالات أن تنتمي إلى الحدس نفسه (إنما بفهمه مختلفا مقوليّا) ومن ثم أيضًا إلى الموضّع نفسه. ومن جهة أخرى حين يتناسب أي مصداق كامل من الموضّعات مع دلالة *واحدة* فإن من الماهية الخاصة لهذه الدلالة أن تكون لامتعينة، أي أن تشير إلى فلك ملء ممكن.

وقد تكفي موقتا هذه الإشارات؛ كان عليها فقط أن تجعلنا نحترز سلفا من غلط التفريق جديّا، في الأفعول واهب المعنى، بين وجهين قد يُعطيان للتعبير: واحدُهما الدلالةَ والآخرُ تعيينَ وجهته الموضّعية[1]

§ 14 المضمون بوصفه موضّعا وبوصفه معنى مالئا وبوصفه مجرّد معنى أو دلالة وحسب

تنتمي كلمات الصلة: *إبلاغ ودلالة وموضّع*، *ماهويّا* إلى كلّ تعبير. ففي أي تعبير ثمة شيء ما مبلَغ، وشيء ما مدلول إليه، وشيء ما مسمّى أو مشار إليه على نحو ما. وكلّ ذلك يقال في كلمة ملتبسة: معبّر عنه. فكما قلنا أعلاه، ليست الصلة، بموضّعية معطاة راهنا تملأ القصد الدلالي، ماهويّة بالنسبة إلى التعبير. وإذا ما فحصنا هذه الحالة الهامة سنلاحظ أنه، في تحقيق الصلة بالموضّع، يمكن أن يشار إلى شيئين بوصفهما معبر عنهما: من جهة الموضّع نفسه وذلك من حيث هو مرئي-إليه على هذا النحو أو ذاك. ومن جهة أخرى وبمعنى أكثر أصالة، متضايفه الأمثلي في أفعول الملء الدلالي الذي يشكله، أعني *المعنى المالئ*. وهكذا حين يمتلئ القصد الدلالي على أساس من حدس متناسب معه، وبكلام آخر حين يحال التعبير، في التسمية الراهنة، إلى الموضّع المعطى، يتشكل

(1) ضد فرض تفردفسكي في «نشاط تصوري يتحرك باتجاه مزدوج» في كتابه TWARDOWSKI: ***Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen***, Wien 1894, S 14

الموضّع عندها بوصفه «معطى» في أفاعيل معينة، و يعطى لنا حقّا بها ـ هذا إذا كان التعبير ينطبق فعلا على ما هو معطى حدسيا ـ *بالطريقة نفسها* التي بها رُئي- إليه في الدلالة. وفي وحدة التطابق هذه بين الدلالة وملء الدلالة، تتناسب والدلالةَ بما هي ماهية الدلْ، ماهيةُ الملء الدلالي المتضايفة ، وهذا الأخير هو الذي يشكل المعنى *المالئ* وما يمكن أن يقال عنه أيضًا: ما يعبر عنه التعبير. وهكذا نقول على سبيل المثال، في حالة الإخبار بإدراك ما، إنه يعطي الإدراك تعبيره وكذلك يعطيه مضمونه. ونميز في الإخبار بإدراك ما، كما بالنسبة إلى كلّ إخبار ، بين *المفهوم*(*) *والموضّع* وذلك من حيث سنفهم المفهوم بوصفه الدلالة المتماهية ومن حيث إن من يسمع سيلقف ذلك بصواب على الرغم من أنه لا يدركه هو إيّاه. وعلينا أن نقيم التفريق المتناسب بدقة ضمن الأفاعيل *المالئة* ومن ثم ضمن الإدراك وتصويراته المقولية، وهي الأفاعيل التي بوساطتها تمثل الموضّعية، المرئي-إليها تبعا للدلالة، حدسيا أمامنا كما هي مرئي-إليها. قلت: علينا، في الأفاعيل المالئة، أن نفرق من جديد بين المضمون أي بين ما يمكن أن يكون له نوع من الدلالة في الإدراك (المصوّر مقوليا)، والموضّع المدرك. هذا «المضمون» الذي يمتلىء، في وحدة الملء، «ينطبق» على المفهوم القصدي بحيث إنه، في عيْش وحدة الانطباق هذه، لا يكون الموضّع المرئي إليه و«المعطى» معا ماثلا أمامنا كمزدوج بل فقط كواحد أحد.

ومثلما يعطينا الفهم الأمثلي للماهية القصدية للأفعول *واهب* الدلالة، الدلالة *القاصدة* بما هي أمثول، كذلك فإن الفهم الأمثلي للماهية المتضايفة للأفعول *مالئ* الدلالة، يعطينا بالضبط *الدلالة المالئة* بما هي أمثول أيضًا. وذلك في إدراك *المفهوم المتماهي* المنتمي إلى مجموع أفاعيل الإدراك الممكنة التي ترى، إدراكيًا، إلى الموضّع عينه، بوصفه هو هو حقا. هذا المفهوم هو إذن المتضايف الأمثلي لموضّع واحد بعينه من المحتمل جدا أن يبقى متوهما.

إن الالتباسات الكثيرة التي يمكن أن نصطدم بها حين نتكلم على ما عنه يعبر التعبير أو على المضمون المعبر عنه يمكن أن تختزل إلى الفرق بين المفهوم

(*) أذكّر بأنني أضع بإزاء Inhalt بالمعنى الأعمّ: مضمون، وبإزائه بالمعنى الأخص: مفهوم

بالمعنى الذاتي والمضمون بالمعنى الموضوعي. وعلينا من وجهة النظر الأخيرة هذه أن نفرق بين:

المفهوم بما هو معنى قاصد، أو بما هو معنى أو دلالة وحسب،
المضمون بما هو معنى مالئ،
المضمون بما هو موضّع.

§ 15 التباسات كلمتي الدلالة واللادلالة المتعالقة مع تلك التفريقات

يؤدي تطبيق حدّي الدلالة والمعنى لا على مفهوم القصد الدلالي (الذي لا ينفصل عن التعبير بما هو كذلك) وحسب، بل أيضًا على مضمون الملء الدلالي، يؤدي بالتأكيد إلى لبس مؤسف جدا. لأنه كما قد تحصّل عن الإشارات الأولية التي خصصناها لواقعة الملء، ليست الأفاعيل العائدة إلى الجهتين والتي فيها يتقوم المعنى القاصد والمعنى المالئ، ليست هي نفسها قط. والحال، إن ما يدفع إلى نقل حدّ القصد نفسه إلى الملء إنما هو النوع الخاص بوحدة الملء بما هي وحدة تماه أو وحدة انطباق؛ ويصير بذلك من الممتنع تقريبا تجنب اللبس الذي سعينا إلى تحييده بنعوت تغيّر المعنى. لكن سنظل، بالطبع، نفهم بالدلالة مجرد الدلالة التي هي ، بما هي مماهية للقصد، *ماهويّة* للتعبير بما هو كذلك.

إلى ذلك، تصلح *الدلالة* عندنا *كمرادف* للمعنى. فمن جهة، من المريح جدا، وبالضبط في ما يختص هذا الأفهوم، أن نكون قادرين على استخدام حدود متوازية يمكن استبدالها بعضا ببعض؛ وبخاصة في مثل هذه المباحث التي علينا بالضبط أن نبحث فيها عن معنى حدّ *الدلالة*. لكن، ثمة أمر آخر علينا أن نأخذه بالحسبان بالأحرى، وهو العادة المغروزة بصلابة في استعمال لفظين كمترادفين، وجراء هذا الظرف يبدو أنه من المخاطرة أن نفرق دلالتهما وأن نستخدم (كما اقترح على سبيل المثال غ. فريغه[1]) أحد اللفظين بالدلالة التي نفهمها بالآخر للموضّعات المعبر عنها. ونضيف على الفور: يبقى هذان الحدان، في الاصطلاح

(1) G. FREGE, *über Sinn und Bedeutung* ***Zeitschrift f. Philos. U. Philos. Kritik***. 100 Band. S. 25.

العلمي وبما لا يقل عنه في الاصطلاح اللغوي، مشوبين بالالتباسات نفسها التي فرقنا بينها أعلاه فيما يخص العبارة «المعبر عنها»، بل تنضاف إلى ذلك التباسات أخرى. وليس من النادر، وبطريقة مسيئة جدا إلى الوضوح المنطقي، أن نتصوّر، ضمن توسيع واحد بعينه، تارة الأفاعيل المخبر عنها وطورا المعنى الأمثلي، وتارة أخرى الموضّعية المعبر عنه كمعنى للتعبير المعني أو كدلالة له. وحيث إنه تنقصنا اصطلاحات دقيقة فإن الأفاهيم نفسها ستتداخل بغموض.

وبالتعالق مع ذلك، ستنشأ ضروب من الخلط أساسية. ومثالا، فقد تم دائما خلط الأسماء الكليّة والأسماء الملتبسة في عجزنا عن التفريق، بسبب من غياب الأفاهيم المعرفة بوضوح، بين *التعدد الدلالي* للثانية *والتعدد القيمي* للأولى، أعني قدرتها على التعلق حمليا بكثرة من الموضّعات. وإلى ذلك، يتصل أيضًا الخلط الذي يظهر غالبا بصدد الماهية الخاصيّة للفرق بين الأسماء الجمعية والأسماء الكليّة. وبالفعل وفي الحالات التي فيها تمتلىء الدلالات الجمعية، فإن كثرة ما تأتي إلى الحدس؛ بكلام آخر، ينقسم الملء إلى كثرة من الحدوس المفردة، وبذلك وإذا ما فصلنا هنا القصد عن الملء قد يبدو بالفعل أن التعبير الجمعي المعني هو ذو دلالات كثيرة.

إلا أنه من الأهمّ عندنا، أن نميز بدقة ما بين الالتباسات المسيئة جدا في نتائجها المتصلة بكلمتي *الدلالة والمعنى*، أو أيضًا بالكلام على: تعابير بلا *دلالة*، أو تعابير بلا معنى. وإذا ما فرقنا الأفاهيم التي تتداخل هنا سنحصل على السلسلة الآتية:

1. ينتمي إلى أفهوم التعبير أن يكون ذا دلالة. وذاك بالضبط ما يفرقه عن العلامات الأخرى، على نحو ما عرضنا أعلاه. فتعبير بلا دلالة ليس بالتالي، وبصحيح العبارة، تعبيرا بأي وجه؛ وبترتيب أفضل، إنه ادّعاء أو تراء بأنه تعبير، في حين أنه إذا ما نظرنا إليه عن كثب لن يكون شيئا من هذا قط. وتلك حال المركّبات الصوتية المتلفظ بها مثال: *أَبْراكَدَبْرا*، ولكن أيضًا ومن جهة أخرى، حال المجموعات المؤلفة من تعابير متحققة لا تتناسب معها أي وحدة دلالية في حين أنها تبدو مع ذلك زاعمة لهذه الوحدة على نحو ما تعطى خارجيًّا مثال: *أخضر هو أو*.

2. في الدلالة إنما تتقوم الصلة بالموضّع. وبالتالي فإن استخدام تعبير بمعنى التعبير عن موضّع وإقامة الصلة تعبيريّا بموضّع (تصوّر موضّع) هما أمر واحد بعينه. والمسألة ليست قط، من ثمّ، مسألة ما إذا كان الموضّع يوجد أم يُتوهم أم يَمتنع أيضًا. لكن، إذا ما فسرت القضية: ـ إن التعبير يتصل بموضّع جراء كونه ذا دلالة بعامة ـ بمعنى خاصيّ أي بمعنى يقتضي وجود الموضّع فسيكون للتعبير عندها *دلالة* إن وجد موضّع يتناسب معه، وسيكون بلا *دلالة* إذا لم يوجد مثل ذلك الموضّع. وفي الواقع، حين نسمع كلاما على دلالات، فإن *الموضّعات* المدلول إليها تكون هي المقصودة غالبا بذلك اللفظ؛ وذاك استعمال قد استمر بشكل لامتسق لأنه ناجم أيضًا عن الخلط مع أفهوم الدلالة الصحيح.

3. وإذا ما ماهينا، كما فعلنا للتو ما بين الدلالة وموضّعية التعبير فإن اسما مثل *جبل* ذهبي سيكون بلا دلالة. لكن، نفرق بعامة هنا غياب الموضّع عن غياب الدلالة. ونود بالمقابل أن نشير إلى التعابير التناقضية المشوبة بلاتلاؤمات رئيانية بعامة، مثال: *المربع المدوّر*، بوصفها بلا معنى، أو أن ننكر أي دلالة على صيغ مماثلة. وهكذا مثالا، فإن صيغة تناقضية مثال *الدائرة المربعة* لا تعبر بحسب زِغْفرت[1]، عن أي أفهوم يمكن أن نفكّره ولا تطرح إلا ألفاظا تتضمن مشكلة لا تُحل. وعنده، يستبعد الحكم الوجودي: *ليس ثمة من دائرة مربعة*، إمكان ربط أفهوم بهذه الألفاظ. ويعلن زِغْفرت هنا صراحة أنه يفهم بالأفهوم «الدلالة العامة للفظ ما»، وبالتالي (إذا ما فهمناه جيدا) الشيء نفسه بالضبط الذي نفهمه نحن. ويصدر أردمان[2] حكما مماثلا في ما يخص المثال الآتي: *دائرة* مربعة مجرد *مزاح*. وسيكون علينا بالتالي، مع هذه التعابير الخلف بلا توسّط، أن نعُدّ من الخلف أيضًا تلك التي ليست كذلك إلا بتوسط، بوصفها خالية من المعنى، وإذًا ما لا يتناهى من التعابير التي ينشئها الرياضيون ببراهين غير مباشرة ومعقدة بحيث تكون قبليًا من دون موضّع ، وسيكون علينا بالمثل أن ننكر أن تكون الأفاهيم من مثال: *الشكل العشري المنتظم*، الخ.. مجرد أفاهيم.

---

(1) Sigwart, ***Die Impersonalism***, S. 62

(2) B. Erdmann, ***Logik1***, 233

ويأخذ مَرْتي على المناطقة الذين ذكرناهم ما يأتي: «لو لم يكن للألفاظ معنى فكيف كان بإمكاننا أن نفهم السؤال عما إذا كان شيء من هذا القبيل يوجد وأن نجيب بالنفي؟ ذلك أنه يجب علينا، أن نتصوّر، بأي طريقة كانت، مادة تناقضية مشابهة حتى يمكننا أن نرفضها»[1]. «حين نصرح بأن ضروب الخلف تلك لا معنى لها فهذا قد يعني فقط أن ليس لها أي معنى معقول على ما يبدو...»[2]. هذه الاعتراضات سديدة تماما بمعنى أن طريقة عرض اولئك المناطقة تترك مجالا لفرض أنهم يخلطون الغياب الحقيقي للدلالة المشار إليه أعلاه تحت الرقم 1 مع شيء مختلف كليا هو *امتناع المعنى المالئ قبليًا*؛ وبالتالي، وبهذا المعنى، يكون للتعبير دلالة حين يتناسب مع قصده ملء ممكن، وبكلام آخر، إمكان حَدْسنة واحدية. هذا الإمكان يُرى-إليه بوصفه أمثليا بوضوح؛ فهو لا يتعلق بالأفاعيل التعبيرية ولا بأفاعيل الملء الظرفية بل بمفاهيمها الأمثلية: الدلالة بما هي وحدة أمثلية (التي يجب أن يُعلَّم-عليها هنا بأنها دلالة قصدية) ودلالة مالئة مطابقة بدقة في صلة معينة. هذه الصلة الأمثلية تلقف بتجريد أمثلي على أساس أفعول واحديّ الملء. في الحالة المقابلة نلقف الامتناع الأمثلي لملء الدلالة على أساس معيش «لاتلاؤم» الدلالات الجزئية في وحدة الملء القصدي.

ويتطلب الإيضاح الفيميائي لتلك العلاقات، كما سيظهر مبحث لاحق، تحليلات صعبة ومعقدة.

4. فيما يخص مسألة على ماذا يدل التعبير، نرجع بالطبع إلى الحالات التي يمارس فيها دورا معرفيا راهنا أو، بما يعود إلى الشيء نفسه، الحالات التي فيها يمتلىء قصده الدلالي بالحدس. وعلى هذا النحو إنما يكتسب «التصوّر الأفهومي» (أي بالتحديد القصد الدلالي) «وضوحه وتميزه»، ويتأيد بوصفه «صائبا» وبوصفه «قابلا للتحقيق» تماما. وكأنّ ما اقتطع من الحدس قد استوفيَ. والحال، إننا، وحيث إن القصد يتطابق مع الأفعول المالئ في وحدة الملء

---

(1) A. MARTY, *über subjektlose Sätze und das Verbältuis der Grammatik zur Logik und Psychologie, VI Art, **V ierteliabraschrift f. Wiss Philosophie*** XIX, 80f

(2) م. ن. ص. 81 هـ. راجع أيضا المقالة V مجلد XVIII ص. 464

ويتحد معه بأكثر الطرائق جوانية (هذا إن ما زال هناك أدنى فرق)، نميل بسهولة إلى الظن أن التعبير وحده هنا هو الذي يتوصل إلى اكتساب الدلالة، وأنه يمكنه ذلك فقط في الأفعول المالئ. ينتج عن ذلك إذن نزوع إلى حسبان الحدوس المالئة (في هذه الحالة نهمل عادة الأفاعيل التي تعطيها صورة مقولية) بوصفها دلالات. لكن قد لا يحصل دائما ـ وعلينا أن ندرس بعمق أكبر أيضًا هذه العلاقات جميعها ـ أن يكون الملء كاملا. وغالبا ما تصاحب التعابير حدوس بعيدة جدا أو لا تشهد عليها إلا جزئيا، هذا إن كانت ثمة حدوس. وحيث إنه لم يجر فحص قريب للفروق الفيميائية بين مختلف الحالات، فإننا نصل بذلك إلى نقل القيمة الدلالية للتعابير بعامة، وأيضًا للتعابير التي لا يمكنها أن تطمح إلى ضروب من الملء مطابقة، إلى الأخيلة الحدسية المرافقة. وذاك ما أدى بالطبع إلى نتيجة أنكرنا فيها على التعابير الخلف أي نوع من الدلالة.

ينجم أفهوم الدلالة الجديد هذا إذن عن خلط بين الدلالة والحدس المالئ. وبموجبه ليس للتعبير دلالة إلا في حال امتلأ قصده (بحسب اصطلاحنا قصده الدلالي) واقعيا وإن جزئيا أو على نحو تقريبي وغير دقيق؛ وباختصار حين يستدعي فهمه «تصوّرات دالّة» معينة (على ما يقال عادة) أي أخيلة معينة تصلح كشواهد عليه. ويرتدي الدحض النهائي لتلك التصوّرات الشعبية المضادة لتصوّراتنا، أهمية كبرى، ويقتضي من ثم فحصا أوسع. ونحيل في هذا الشأن إلى الفصل اللاحق ونتابع الآن تعداد مختلف أفاهيم الدلالة.

§ 16 تتمة. الدلالة و«التضمين»(*)

5. ندين لملْ بلبس إضافي في كلمة «اللادلالة» على أساس من أفهوم جديد للدلالة، وهو اللبس الخامس. يضع ملْ ماهية القيمة الدلالية للأسماء في

(*) أقرب ما يكون لتأدية: Mitbezeichung هو التضمين وحصرا بمعنى: «أن تَضمّن اسما معنى اسم لإفادة معنى الاسمين معا» على رأي البلاغيين العرب، وقد فضّلته على الإرداف وهو أن يريد المتكلّم معنى فلايعبّر عنه بلفظه الموضوع له بل بلفظ هو رديفه وتابعه، والتتبيع مثله. وجميعها تفرق عن الكناية في أن هذه تعني بالأحرى العدول عن التصريح بذكر الشيء إلى ما يلازمه. ويلاحظ أن نص مل يتأرجح بين المعنيين.

«التضمين» (كُنّوتيْشن(*)) ويصنف بالتالي الأسماء التي بلا «تضمين» بوصفها بلا دلالة. (يقول أحيانا، بحذر، إنما من دون أن يكون أكثر وضوحا: بلا دلالة بالمعنى «الخاصيّ» أو «الدقيق»): وكما نعلم، يفهم مل بالأسماء التضمينية تلك التي تعلُم مسندا إليه وتستلزم مسندا، وبالأسماء اللا«تضمينية» (نطْ-كُنّوتيْتِفْ) تلك التي تعلُم المنعوت من دون (كما يقول ذلك بوضوح هنا) أن تعلُم نعتًا ملازما له[1]. فأسماء العلَم ليست «تضمينية» وكذلك الأسماء التي للنعوت (مثال: الأبيض). ويقارن ملّ[2] أسماء العلم مع العلامات الفارقة التي رسمها اللص بالطبشور على البيت في القصة المعروفة في ألف ليلة وليلة. ويضيف: «حين ننسب اسم علم نقوم بعملية شبيهة إلى حد ما بالعملية التي كان يقصدها اللص بالطبشرة. فنحن لا نضع أمارة على الموضّع نفسه بل على تصوّر الموضّع إن صح القول. فاسم العلم ليس سوى علامة لا *دلالية* نجمعها في ذهننا إلى تصوّر الموضّع لكي يمكن لنا، ما إن تقع العلامة أمام ناظرينا أو تخطر على بالنا، أن نفكّر الموضّع الفردي».

ونقرأ في المقطع اللاحق: " حين نخبر عن اسم العلم بشيء ما وحين نخبر بالتأشير إلى رجل ما: «هذا مولر» أو «هذا ماير» أو حين نخبر بالتأشير إلى مدينة ما: «هذه كولُنْيا» لا نوصل إلى مستمعنا بهذه الوسيلة أي معرفة حول الموضّعات إن لم يكن أسماءها وحسب . . . والأمر مختلف حين نتكلم على موضّعات بأسماء «تضمينية». حين نقول: «المدينة المبنية بالرخام» نعطي للسامع معرفة يمكن أن تكون جديدة تماما عليه، وذلك بوساطة دلالة الاسم «التضميني» المتعدّد الألفاظ: *مبنية من الرخام*. مثل هذه الأسماء ليست «مجرد علامات، بل هي أكثر من ذلك، أعني علامات على دلالة؛ و«التضمين» هو ما يشكل دلالتها»[3].

(*) connotation أو التتبيع إن لم نشأ تكرار اللفظ، وهو الأصل الإنكليزي في كتاب مل المترجم إلى الإلمانية

(1) مل **المنطق** م. ن. ص. 4 و 16.

(2) م. ن. ص. 19 و 20

(3) أنظر م. ن. ص. 18. «هذا إذا كانت الأسماء التي نطلقها على موضّعات توصل شيئا ما، أي يكون لها دلالة بالمعنى الصحيح للفظ، ولا تكمن الدلالة في ما تعلُمه بل في ما تعلُم به».

إذا ما قارنا شروحات ملْ هذه بتحليلاتنا الخاصة لا يمكننا أن نغفل أن ملْ يسكت عن الفروق التي يجب أن تقام مبدئيا، وبخاصة يسكت عن الفرق بين الإشارات والتعابير. إن طَبْشرة اللص هي مجرد إشارة (شارة)، واسم العلم هو تعبير.

وكما يفعل كلّ تعبير بعامة، يفعل اسم العلم أيضًا كإشارة أعني في وظيفته الإبلاغية. وفي ذلك إنما يكمن بالفعل الشبه مع طبشرة اللص. فحين يرى اللص تلك الطبشرة يعلم أن ذلك البيت بالذات يجب أن يُنهب. وحين نسمع اسم العلم متلفظا به نستعيد التصوّر المتعلق به ونعلم أن ذاك التصوّر بالذات هو ما يحققه المتكلم في نفسه ويريد في الوقت ذاته أن يذكّرنا به. لكن للاسم، إضافة إلى ذلك، وظيفة تعبير. ووظيفة الإبلاغ ليست سوى ملحق بوظيفة التعبير. وما يهم أوّلا ليس التصوّر، وليس المطلوب توجيه الاهتمام إليه ولا إلى ما يمكن أن يتعلق به، بل إن ما يهم هو توجيهه إلى الموضّع المتصوّر بوصفه الموضع المقصود ومن ثم المسمى، وطرحه أمامنا كما هو. وعلى هذا النحو وحسب يظهر في الخبر بوصفه الموضّع الذي نخبر بشأنه شيئا ما، وفي الجملة الإنشائية بوصفه الموضّع الذي نأمل بخصوصه شيئا ما الخ.. وبسبب من هذه الوظيفة وحدها يمكن لاسم العلم، كما لكلّ اسم آخر، أن يصير عنصرا من تعابير معقدة تشكل كلا، وعنصرا من جمل خبرية أو إنشائية الخ.. لكن بالصلة مع الموضّع ليس اسم العلم إشارة. وذاك ما يتضح مباشرة حين نفكّر أنه إنما ينتمي إلى ماهية الإشارة أن تشير إلى واقعة ما، وجود ما، في حين أن الموضّع المسمى ليس به حاجة إلى أن يُتعرف موجودا. وحين يقرن ملْ ماهويّا أيضًا، إذ يتابع مماثلته، بين اسم العلم والشخص المسمى، بين الطبشرة والبيت، وحين يضيف *في الوقت* نفسه أن هذا الإقران يحصل لكي نتمكن، ما إن تقع العلامة تحت ناظرينا أو تبرز في تفكيرنا، من أن نفكّر بالموضّع المفرد ـ فإن المماثلة عندها لا تعود قائمة، وبالضبط بسبب ما يضيفه.

ويشدد ملْ، عن حق، على الفرق القائم بين الأسماء التي تنقل إلينا «معرفة» تخص الموضّع والأسماء التي لا تفعل ذلك؛ لكن لا صلة لهذا الفرق ولا للفرق المشابه له بين الأسماء «التضمينية» واللا«تضمينية»، أيا كانت هذه الصلة، مع

الفرق بين الدلالي واللادلالي. وفي الأساس ليس الفرقان الأولان مجرد متشابهين بالمعنى المنطقي بل هما متماهيان عمليا. ويدور الأمر هنا فقط على الفرق بين الأسماء النعتية وغير النعتية. إن نقل «معرفة» شيء ما، ونقل نعوته يعني هنا بالفعل أمرا واحدا بعينه. وقد يكون ثمة فرق هام بين أن يسمي اسم ما مطلبه مباشرة أو يسميه بوساطة النعوت العائدة إليه. إلا أن ذلك فرق ضمن الجنس الواحدي للتعبير، مثلما أن الفرق الموازي وذا الأهمية الكبرى المقام ضمن الدلالات الإسميّة أو «التصوّرات» المنطقية الذي يفصل ما بين الدلالات الحملية والدلالات غير الحملية، هو فرق ضمن جنس الدلالة الواحدي.

يلامس ملْ نفسه، بطريقة معينة، هذا الفرق لأنه يرى نفسه ملزما، رغم كلّ شيء بالمناسبة، بأن يتكلم على دلالة أسماء العلم وبالمقابل، وبصدد الأسماء «التضمينية»، على الدلالة بالمعنى «الخاصيّ» و«الصارم»؛ وكان من الأفضل له، حقا، أن يتكلم على الدلالة في معنى جديد كليا (لا ينصح به قط). وأيا كان الأمر فإن الطريقة التي بها يقدم المنطقي الممتاز تفريقه الثمين للأسماء «التضمينية» من اللا«تضمينية» يلخبط، أو يكاد، الفروق التي من صنف مغاير تماما كنا أشرنا إليه للتو.

من جهة أخرى علينا أيضًا أن نلاحظ أن تفريق ملْ بين ما يعلُمه اسمٌ ما وما يضمِّنه يجب أن لا يخلط مع الفرق، المشابه وحسب، بين ما يسميه وما يعنيه. إن عرض ملْ يشجع بخاصة مثل هذا الخلط.

ستظهر المباحث اللاحقة كم هي مهمة تلك الفروق مع ذلك، وكم يجدر بنا ألا نزدريها وألا نعاملها سطحيا بوصفها فروقا «محض نحوية»: ونأمل أن تسلط المباحث تلك الضوء على أنه إن لم نُقم الفروق الأولية بدقة على نحو ما اقترحنا لن يمكننا أن نأمل في تطليع أفهومي التصوّر والحكم بالمعنى المنطقي على نحو مرض.

الفصل الثاني

في ميزات الأفاعيل واهبة الدلالة

§ 17 الأخيلة الشواهد كدلالات مزعومة

لقد عينا أفهوم الدلالة، أو أيضًا أفهوم القصد الدلالي على هدي سمة التعبير الفيميائية التي تفرقه في الوعي، بما هو كذلك، ماهويّا وبالتالي وصفيا، من مجرد التلفّظ. ويمكن لهذه السمة، بحسب تعليمنا، أن تتحقق وهي تتحقق غالبا من دون أن يكون للتعبير وظيفة معرفية، أو صلة، أيا كانت متراخية وبعيدة، مع الحدوس التي تجعل الدلالة محسوسة. وقد حان الوقت الآن لكي نفرّق بين فهمنا وفهم معاكس له، واسع الإنتشار إن لم يكن سائدا، يضع كلّ عمل التعبير الدلالي الحي في إثارة أخيلة واهمية معينة منتظمة فيه بثبات.

بحسب فهمهم، يعني فهم التعبير العثور على الأخيلة الواهمية العائدة إليه. وحين لا تمثل هذه يكون التعبير بلا معنى. وليس من النادر أن يعلُموا تلك الأخيلة إيّاها بوصفها دلالات لفظية؛ وبعَلمها هكذا، يزعممون بلوغ ما يفهم الكلام الدارج بدلالة التعبير.

ويشهد على الواقع المتخلف للسيكولجيا الوصفية، إمكان أن توجد مثل تلك التعاليم، التي تبدو للوهلة الأولى مقبولة، وأن تستمر رغم الاحتجاج الذي رفعه ضدها من زمان مفكرون من دون تحكيمات. فقد يصحب التعابير اللغوية حقا، في كثير من الحالات، تصوّرات واهمية ذات أصل متفاوت البعد عن دلالاتها، إلا أنه من المناقض للوقائع الأكثر ثبوتا أن يكون من الضروري للفهم أن تصاحب دوما مثل تلك التصوّرات التعابير. مما يعني في الوقت نفسه أن

وجودها ليس هو ما يشكل السمة الدلالية للتعبير (ولا بالاحرى دلالته نفسها) ولا يمكن حتى لغيابها أن يشكل عائقا. كذلك، يفيد الفحص المقارن للأخيلة المصاحبة التي تمثُل ظرفيا أن هذه الأخيلة تتغير بأشكال كثيرة حتى حين تبقى دلالة اللفظ ثابتة، وأن ليس لها في الغالب سوى صلة بعيدة جدا مع الدلالة؛ وأننا، من جهة أخرى، لا ننجح إلا بعد عناء، وغالبا لا ننجح بالمرة، في ذكر الشواهد الحدسية الخاصيّة التي بها يمتلىء القصد الدلالي للتعبير، أو يقوى. لنقرأ مؤلفا يعالج مادة علمية مجردة ما ولنلاحظ، بالإصرار على الفهم الكامل لما يقوله المؤلف، ما نجده ما وراء الألفاظ المفهومة. إن شروط هذه الملاحظة هي هنا بالتأكيد ملائمة أكثر ما يمكن لأطروحة الخصم. ويسهم الاهتمام الذي يوجه هذه الملاحظة، والمتجه نحو اكتشاف الأخيلة، يسهم هو نفسه سيكولجيّا لصالح ظهور تلك الأخيلة؛ وبالنظر إلى ميلنا إلى أن ندرج في المطلب البدئي ما يمكن أن نعثر عليه بتفكّر بعدي، فإن جميع الأخيلة الجديدة التي ترد أثناء الملاحظة ستكون مطالبا بها أيضًا بوصفها تشكل جزءا من المضمون السيكولجيّ للتعبير. والحال، إن على الطرح الذي نعترض عليه، على الرغم من كلّ الظروف المساهمة لصالحه، والتي ترى في تلك المصاحبات التخيلية ماهية القيمة الدلالية، إن على الطرح هذا، وعلى الأقل بالنظر إلى صنف الوقائع الذي أشرنا إليه، أن يكف عن البحث عن تأييد ظاهري في الملاحظة السيكولجيّة. ولنأخذ، على سبيل المثال، علامات جبرية مفهومة جيدا، معادلات كاملة، أو قضايا لفظية مثل هذه: *كلّ معادلة جبرية من الدرجة المفردة لها على الأقل جذر تربيعي* حقيقي، ولنقم بالملاحظات الضرورية. فإذا ما عدت إلى ما عثرت عليه بنفسي للتو، إليكم ما يخطر على بالي في المثال الأخير: كتاب مفتوح (أتعرفه بوصفه **جبر سْريت**(*)) ثم النمط الحسي لمعامل جبري، في طبعة تويبنر وبصدد لفظ «الجذر»، والرمز المعروف جدا $\sqrt{}$. وكنت قرأت، أثناء ذلك، اثنتي عشر مرة وفهمت تماما القضية لكن، مع ذلك من دون أن أعثر على أي أثر لتصوّرات متخيلة مصاحبة تشكل بأي طريقة جزءا من الموضّعية المتصوّرة. والأمر على

(*) SERRETS Algebra

النحو نفسه بالنسبة إلينا في ما يخص الشاهد الحدسي على التعابير من مثال: *ثقافة، دين، علم، فن، حساب تفاضلي الخ.* .

ولنؤشر هنا أيضًا إلى أن ما قلناه للتو لا ينطبق على تعابير موضعات مجردة وموسّطة بصلات معقدة وحسب، بل أيضًا على أسماء الموضوعات الفردية والأشخاص المعروفين والمدن والبلدان. قد تكون ملكة الاستحضار الحدسية تلك موجودة إلا أنها غير متحققة في الوقت الراهن.

§ 18 تتمة. حجج وردود

لو أُخذ علينا أن الواهمة تفعل حتى في مثل هذه الحالات إنما على نحو هروب جدا، وأن الخيْلة الباطنة تظهر لتندثر على الفور من جديد، لأجبنا بأن الفهم الكامل للتعابير ولمعناها الحيّ التام يثبتان أيضًا بعد اندثار الخيْلة، ولا يمكن بالتالي أن يكمنا بالضبط في تلك الخيلة.

ولو أُخذ علينا أيضًا أن الخيلة قد تكون صارت لا تُلاحظ أو أنها كانت منذ البداية لا تلاحظ إلا أنها سواء كانت تلاحظ أم لا ، ستجعل الفهم متصلا ـ لما أمكننا هنا أيضًا أن نتردد بالجواب. سنقول: ليس علينا أن نبحث هنا عما إذا كان مثل هذا الفرض ضروريا أو مطلوبا لأسباب سيكولجيّة توالدية. إن هذا الفرض غير مفيد إطلاقا وبوضوح لمشكلتنا الوصفية. نقر أن الخيلة غالبا ما لا تلاحظ. ولا ننكر كذلك، رغم كلّ شيء، أن فهم التعبير يمكن أن يوجد وأن يُلاحظ جدا أيضًا. لكن أليس من المتناقض عندها أن نسلم بأن أوانا تجريديا من المعيش (أي أوان التصوّر الخيلي الذي يشكل المعنى) سيُلاحظ في حين أن المعيش في مجمله (التصوّر الخيلي في جملته العينيّة) سوف لا يُلاحظ ؟ وسيكون علينا أن نتساءل أيضًا ماذا عن الحالات *التي تكون فيها الدلالة ضربا من الخلف*؟ هنا، لا يمكن لما لا يُلاحظ أن يخضع للتغيرات الطارئة على الطاقة النفسية، بل بالأحرى، وبعامة، لا يمكن للخيلة أن توجد وإلا لكانت ستضمن بداهةً *إمكان* التفكير العائد إليها (تساوق الدلالة).

وقد يمكن التأشير هنا إلى أنه يمكن، بطريقة ما، جعل بعض ضروب الخلف محسوسة، مثال المستقيمات المقفلة والمثلثات التي جمع زواياها >/<

2 ق(*). على أي حال، نجد في كتب الإرصاد الجوي تصوّرات لمثل تلك الأشكال. إلا أنه لا يمكن لأحد أن يفكّر جديا بأن ينسب إلى حدوس من مثل هذا النوع قيمة حَدْسنات متحققة للأفاهيم العائدة إليها، ولا من ثم قيمة حيازة دلالات الألفاظ . فقط، حيث يكون الخيل مطابقا حقا مع المطلب المرئي إليه بوصفه خيل ذلك المطلب، قد يغرينا الأمر أن نبحث في الخيل عن معنى التعبير. لكن هل تبقى هذه المطابقة هي القاعدة حتى لو صرفنا النظر عن التعابير الخلف التي لها مع ذلك معناها؟ لقد أشار ديكارت إلى مثال المضلّع الألفي وأوضح بهذا الخصوص الفرق القائم بين *التخيل والتعقل*. إن التصوّر الخيلي للمضلّع الألفي ليس أكثر تطابقا من أخيلة الخطوط المستقيمة المقفلة تلك والمتوازيات التي تتقاطع؛ فنحن نجد من جهة ومن أخرى، بدلا من الشاهد التام على ما هو مفكر، مجرد تخيّل جزئي. نحن نتكلم على مستقيم مقفل ونرسم منحنيا مقفلا من دون أن نجسد بالتالي إلا صفة الإقفال وحدها؛ كذلك يمكن أن نفكّر في شكل ذي الف ضلع ونتصوّر مضلعا ما بـ«أضلاع عدة».

من جهة أخرى ليس بأمثلة الهندسة أي حاجة قط لأن تكون منتقاة بخاصة كي تدلل، حتى في حالة الدلالات المتساوقة، على السمة غير المطابقة للشاهد الحدسي. وإذا ما نظرنا عن كثب، فإنه لا يمكن لأي أفهوم هندسي بعامة، وتلك واقعة معروفة جدا، أن يُجعل محسوسا على نحو مطابق. فنحن نتخيل أو نرسم خطا ونقول أو نظن أنه مستقيم، والأمر نفسه بالنسبة إلى الأشكال كلها. فالخيل لا يصلح، أينما كان، إلا كمرتكز للمتعَقَّل. وهو لا يقدم أي مثال متحقق عن الشكل المقصود بل فقط مثالا عن هيئات حسية من ذلك النوع المحسوس الذي هو نقطة الانطلاق الطبيعية «للأمْثَلة» الهندسية. وفي مسارات تعقل *التفكير* الهندسي تلك إنما يتشكل أمثول الشكل الهندسي، الذي يجد تحقّقه في الدلالة الثابتة للتعبير التعريفي. والانجاز الراهن لتلك المسارات التعقلية هو مفترض التشكل الأول وتحقق التعابير الهندسية البدئية المعرفي، إنما ليس مفترض الفهم الذي يحييها ولا مفترض استعمالها بالمعنى التام الملائم. تعمل الأخيلة الحسية

(*) أكبر أو أصغر من قائمتين

الهروب بحيث يمكن أن نلقفها ونعلُمها فيميائيا بوصفها مجرد عون للفهم إنما من دون أن تكون هي إيّاها دلالات ولا حمّالة دلالات.

ربما يؤخذ على تصوّرنا أنه يقيم إسمية متطرّفة كما لو أنه يماهي ما بين اللفظ والفكرة. إذ سيظهر من الحمق ببساطة لبعضهم أن يمكن لرمز، للفظ، لقضية، لمعادلة أن تكون مفهومة في حين أنه، تبعا لتعليمنا، لا قيام هناك لشيء، من وجهة النظر الحدسية، سوى لجسم الفكرة المحسوس والبلا روح، أو ذلك الخط المادي على الورق الخ.. ونحن مع ذلك، كما تشهد عليه شروحاتنا في الفصل السابق[1]، أبعد ما نكون عن مماهاة اللفظ والفكرة. في الحالات التي فيها نفهم الرموز من دون دعم الأخيلة المرافقة لها لا يكون مجرد الرمز هو الحاضر هنا بالنسبة إلينا بل بالأحرى الفهم، أي ذلك المعيش الأفعولي الخاص الذي يعود إلى التعبير ويضيئه بأسره ويضفي عليه دلالة وبالتالي صلة موضّعية. ونحن نعلم جيدا من تجربتنا الخاصة ما يفرق مجرد اللفظ، بما هو مركب محسوس، من اللفظ الدال. ويمكننا إذ نصرف النظر عن الدلالة أن نلتفت حصرا وتماما نحو السمة الحسية للفظ. ويصدف أيضًا أن يثير شيء محسوس ليّاه الاهتمام بداية حتى وإن كنا سنعي، لاحقا وحسب، سمته كلفظ أو كرمز ما؛ ولا يتغير المظهر الحسي لموضوع حين يتخذ بالنسبة إلينا قيمة الرمز، ولا يحصل العكس حين نصرف النظر عن القيمه الدلالية بصدد موضوع يقوم عادة مقام الرمز. ولم يَنْضَف كذلك مفهوم نفسي جديد من تلقائه إلى مفهوم قديم كما لو أن هناك الآن مجموعا أو اقترانا من المفاهيم المتعادلة. لكن المفهوم مع ذلك، ومع بقائه هو نفسه قد غيّر من مظهره النفسي، فهو يطبعنا بشكل مختلف ولا يعود يظهر لنا فقط كخط مادي على الورق، لكن الظاهرة الفيزيائية تصلح كعلامة *نفهمها*. ونحن إذ نعيش فهمها، لا نتصوّر ولا نحكم بالصلة مع العلامة بما هي موضوع محسوس بل نقوم بأمر مختلف ومغاير تماما يتصل بالمطلب المعلوم. وبالتالي فإن الدلالة إنما تكمن في سمة الأفعول واهب المعنى الذي يختلف تماما تبعا لتوجه الاهتمام نحو العلامة الحسية أم نحو الموضوع المتصوّر بوساطة

---

(1) راجع مثالا § 10.

العلامة (حتى ولو لم يتشكل عنه أي تصوّر واهمي).

§ 19 الفهم من دون حدس

على ضوء فهمنا، يصير من البيّن تماما أنه يمكن لتعبيرٍ أن يُعقل وأن يمثل مع ذلك من دون حدس شاهد. وأولئك الذين يضعون أوان الدلالة في الحدس، سيجدون أنفسهم، بإزاء واقعة التفكير محض الرمزي هذه، أمام لغز لا يُحل. فعندهم، كلام بلا حدس كلام بلا معنى أيضًا. والحال، إن كلاما بلا معنى حقا لن يكون، بعامة، كلاما. وسيكون شبيها بصلصلة آلة: ذاك ما يحصل على الأكثر حين نتلو أبياتا حفظناها غيبا أو صيغ صلاة آليا الخ. لكن ليس الأمر على هذا النحو في الحالات التي علينا إيضاحها. إن المقارنات المألوفة لبغبغة الببغاء وقعقعة الإوز، والمثل المعروف جدا «حيث نفتقر إلى الأفاهيم يأتي اللفظ في محله» وأشياء أخرى من هذا القبيل يجب ألا تؤخذ قط بالمعنى الدقيق على ما يعلمنا الفحص النبيه لهذه المسألة. إن تعابير مثل ثرثرة *خالية من المعنى* يمكن ويجب مع ذلك أن تفسر بالطريقة نفسها التي بها تفسر تعابير مشابهة مثال: *إنسان* بلا *إحساس*، بلا *أفكار*، بلا *روح* الخ. فمن الواضح أننا لا نقصد بـ *ثرثرة خالية من الحكم*، تلك الثرثرة التي ينقصها الحكم بل تلك التي لا تنجم عن تفكر شخصي وذكي. فحتى «انعدام المعنى»، مفهوما بوصفه خُلْفا (حماقة)، يتقوّم بالمعنى الآتي: في معنى تعبير الخلف يُرى-إلى ما لا يتلاءم موضوعيا.

ولا يبقى للخصوم سوى اللجوء إلى فرض بائس لحدوس لا توعى ولا تُلاحظ. لكن ذلك عون ضعيف كما نتبين من فحص ما يقوم به الحدس المؤسِّس في الحالات التي يكون فيها حاضرا بوضوح. وهو، في الغالبية العظمى من الحالات، لا يكون بالفعل مطابقا قط للقصد الدلالي. وأيا كان الأمر فليس ثمة هنا أي صعوبة تعترض فهمنا. فإذا كانت القيمة الدلالية لا تقوم في الحدس، سيجب ألا يكون الكلام بلا حدس كلاما بلا فكرة. فحين يُفتقر إلى الحدس يبقى بالضبط أفعول ـ من النوع نفسه للأفعول الذي يعود إلى الحدس بطريقة أخرى والذي يحتمل أن ينقل معرفة موضّعه ـ متعلقا بالتعبير (أي في وعي التعبير الحسي). وهكذا فإن الأفعول الذي به يتمّ الدلّ يقوم في الحالة الأولى كما في الأخرى.

§ 20 التفكير اللاحدسي ووظيفة العلامات «القائمة-مقام»

يجب أن يتضح تماما أن التخيّل المحدِّس يلعب دورا ضئيلا، في مناطق واسعة من التفكير، وليس من التفكير اليومي غير الدقيق وحسب بل أيضًا من التفكير العلمي بدقة، أو لا يلعب عمليا أي دور، ؛ وأنه، بالمعنى الأكثر راهنية، يمكننا أن نحكم ونعلل ونتفكر وندحض على أساس من تصوّرات «رمزية وحسب». وإنه لوصف غير مطابق لهذا المطلب، أن نتكلم هنا على *وظيفة للعلامات تقوم-مقام*، كما لو أن العلامات هذه تقوم مقام أي شيء ما، وكما لو أن الاهتمام الفكري في التفكير الرمزي يتعلق بالعلامات إيّاها. والحال، إن هذه الأخيرة ليست في الحقيقة، ولا بأي شكل، ولا حتى بصفة قائمة-مقام، موضّعات المعالجة الفكرية. وعلى العكس نحن نعيش تماما في وعي الدلالة أو أيضًا في وعي الفهم، وهو وعي لا يخذلنا رغم الافتقار إلى حدس مصاحب. ويجب أن يكون ماثلا لذهننا أن التفكير الرمزي ليس تفكيرا إلا بسبب السمة «القصدية» الجديدة أو الأفعول الذي يسم فارق العلامة الدالة في معارضة العلامة «وحسب» أي التلفّظ الذي يتقوم كموضوع فيزيائي في تصوّراتنا محض الحسية. تلك السمة هي معلم *وصفي* في معيش العلامة الخالية من الحدس والمفهومة مع ذلك.

وربما سيؤخذ على التفسير الذي أعطيناه هنا عن التفكير الرمزي أنه يتناقض مع أكثر الوقائع اليقينية التي تظهر في تحليل *التفكير الرمزي-الحسابي* والتي شددت عليها أنا بنفسي في مكان آخر في (***فلسفة الحساب***). ألا تقوم مجرد العلامات بالفعل مقام الأفاهيم في التفكير الحسابي. «إن اختزال *نظرية المطالب إلى نظرية العلامات*» كي نستعمل عبارة لَمبْرت، هو عمل كلّ صنعة حسبية. فالعلامات الحسابية «تختار وتتمّم بحيث يمكن لنظرية العلامات وتوافيقها وتحويلها الخ.. أن تقوم مقام العمليات التي كنا سنضطر إلى القيام بها بالأفاهيم»[1].

---

(1) Lambert, ***Neues Organon***, II, Bd. 1764. § 23. u. 24. S. 16 (لا يرجع لَمبْرت صراحة إلى علم الحساب).

والحال، إننا لو نظرنا إلى الأمر عن كثب لرأينا أنه يدور على علامات بمعنى مجرد موضوعات *فيزيائية* لا يمكن لنظريتها وتوافيقها الخ.، أن تنفعنا في شيء. وسيعود مثل ذلك الاستعمال للعلامات إلى العلم الفيزيائي أو أيضًا إلى الممارسة الفيزيائية، ولكن ليس إلى فلك علم الحساب. إن الرأي-إلى العلامات المعنية يظهر بوضوح حين نستعيد المقارنة الدارجة للعمليات الحسابية مع عمليات *الألعاب* الخاضعة لقواعد معينة، وعمليات لعبة الشطرنج مثالا. في هذه اللعبة لا ننظر إلى البيادق بوصفها موضوعات من عاج أو من خشب الخ.، لها ذلك الشكل أو ذلك اللون. فما يقوّمها من وجهة النظر الفيميائية والفيزيائية أمر مختلف تماما ويمكن أن يتنوع إلى ما لا نهاية. وعلى العكس، فإنها تصير، بفضل قواعد اللعبة التي تعطيها *الدلالة اللعبية* المتعينة، بيادق شطرنج أي أمارات لعب في اللعبة المعنية. وتملك العلامات الحسابية هي أيضًا كذلك، لجهة دلالتها الأصلية، ولنقل لجهة دلالتها اللعبية، أي تلك الدلالة التي تتوجه تبعا للعب العمليات الحسبية وتبعا لقواعدها في الحساب المعروفة جيدا. فلو نظرنا إلى العلامات الحسابية فقط كأمارات لعبية تعطي تلك القواعد معناها لأدى حل مسائل اللعبة الحسابية إلى علامات رقمية أو إلى معادلات رقمية يعرض حل المسائل الحسابية المتناسبة معها في الوقت نفسه، معنى دلالاتها الأصلية والحسابية تخصيصا.

هذا لا يعني، بالتالي، أننا نعمل، في أفلاك التفكير الحسابي- الرمزي وفي الحسبة، *بعلامات بلا دلالة*. فهي ليست «مجرد» علامات «وحسب» بمعنى علامات فيزيائية خالية من أي دلالة تقوم مقام العلامات الأصلية ذات الدلالات الحسابية؛ ولنقل بالأحرى، إن ما يقوم مقام العلامات ذات الدلالة *الحسابية* هي تلك العلامات نفسها إنما متخذة بنوع من *الدلالة العملانية أو اللعبية*. ويتشكل سستام من الالتباسات الطبيعية بصورة لاواعية إن صح القول، ويصير مثمرا بلا نهاية ويعفينا من العمل الذهني الأكبر بما لا يقاس، والذي تتطلبه السلسلة الأصلية للأفاهيم، بفضل العمليات «الرمزية» الأسهل التي تتحقق في السلسلة الموازية للأفاهيم اللعبية.

ويجب بالطبع أن نؤسس منطقيا مشروعية هذه الوسيلة وأن نعين بيقين

حدودها؛ لقد أردنا فقط أن نبدد هنا الخلط الذي نقع فيه بسهولة حين نتجاهل هذا التفكيرالرياضي «محض الرمزي». فإذا ما فهمنا المعنى المعروض أعلاه لتعبير «مجرد علامات وحسب» تصلح في علم الحساب كـ«بدائل» عن الأفاهيم الحسابية (أو عن العلامات ذات الدلالات الحسابية) سيكون من الواضح أيضًا أن الإحالة إلى الدور التمثيلي للعمليات الحسابية لا دخل لها في شيء، في صحيح العبارة، مع المسألة التي تشغلنا هنا: أي مسألة ما إذا كان التفكير المعبر عنه ممكنا من دون حدس يصاحبه أو يشهد عليه ويصلح له كأنموذج ويجعله بديهيا. إن التفكير الرمزي بمعنى التفكير من دون حدس، والتفكير الرمزي بمعنى تفكير يتحقق بوساطة أفاهيم عملانية إبدالية هما أمران مختلفان.

§ 21 التشكيك في ضرورة الرجوع إلى الحدس المتناسب من أجل إيضاح الدلالات ومعرفة الحقائق المؤسسة عليها

يمكن أن يُسأل: إذا كانت دلالة التعبير في وظيفة رمزية تكمن في سمة الأفعول الذي يفرّق فِقْهَ(*) العلامة الممثلة من درك علامة بلا معنى، فكيف إذن نقيم الفروق الدلالية ونطلّع الالتباسات ببداهة أو نحد من اضطرابات القصد الدلالي، بالعودة إلى الحدس؟

ويمكن أن يُسأل من جديد: إذا كان ما يُدفع عنه من درك لأفهوم الدلالة صحيحا، فمن أين يتأتى لنا أن نستعين، من أجل رئيان المعارف المؤسسة فقط على الأفاهيم، والقول إنها تنجم عن مجرد تحليل الدلالات؟ ـ أن نستعين أيضًا بالحدس المتناسب؟ في الواقع، يقال إنه إذا اردنا أن «نعي بوضوح» معنى تعبير ما (مفهوم أفهوم ما) علينا أن ننتج حدسا متناسبا معه؛ وأن نلقف فيه ما هو «مرئي إليه بخاصة» بالتعبير.

على أي حال، إن التعبير التمثيلي الرمزي يرى-إلى شيء ما وليس فقط إلى ما يرى- إليه التعبير الموضح بالحدس. ولا يمكن للدلْ أن يتحقق بواسطة الحدس وحسب؛ وإلا لكان علينا أن نقول إن ما نعيشه، في الجزء الأكبر بلا

(*) أقول فقه بمعنى اللقف الفاهم: die verstehende Auffassung

منازع من محادثاتنا ومن قراءاتنا، ليس سوى إدراك المركبات السمعية والبصرية في الخارج أو تخيلها. وليس بنا حاجة إلى أن نكرر من جديد أن مثل ذلك الفهم هو في تناقض بيّن مع مضمون المعطيات الفيميائية، وبكلام آخر: أننا، بالعلامة اللفظية أو المكتوبة، نعيش هذا الأمر أو ذاك، وأن ذلك الرأي-إلى هو سمة وصفية للتكلم والسماع الفهميين وإن رمزيين وحسب. لكن الجواب عن السؤال الأول المطروح، يجعلنا نلاحظ أن القصود الدلالية الرمزية وحسب، لا تفرق في الغالب بوضوح بعضا عن بعض، ولا تجعل سهولة المماهيات والفروق ـ التي لا تلزمنا، مع ذلك، إلا لغايات الحكم المثمر عمليا وإن لابديهيّا ـ وأمانها ممكنين. ولكي نتعرف الفروق الدلالية، والفرق بين *الذبابة والفيل*، ليس بنا حاجة إلى استعدادات خاصة. إلا أنه حيث تتداخل الدلالات، كما لو أنها في مجرى متصل، وحيث تمحو اضطراباتها غير المدركة الحدود التي يتطلب أمان الحكم بقاءها، فإن اللجوء إلى الحدس هو الذي يشكل وسيلة الإيضاح العادية. وعندها يطلع من القصد الدلالي للتعبير الممتلىء بحدوس مختلفة والتي لا تعود إلى الأفهوم نفسه، يطلع بوضوح، بالارتباط مع التوجه المختلف تماما للامتلاء، فرق في القصد الدلالي.

وبالصلة بالسؤال الثاني، يجب أن نلاحظ أن *كلّ* بداهة للحكم (كلّ معرفة راهنة بالمعنى القوي) تفترض دلالات مليئة بالحدس. وحيث يدور الأمر على معارف «تنجم» عن تحليل مجرد دلالات الألفاظ، يكون شيء آخر بالضبط مقصودا غير ما توحي به الألفاظ. إن ما نرى-إليه بذلك هو معارف لسنا بحاجة من أجل بداهتها إلا لمجرد استحضار «الماهيات الأفهومية» التي فيها تجد الدلالات العامة للألفاظ ملأها على نحو كامل، في حين أن السؤال عن وجود الموضّعات المتناسبة مع الأفاهيم أو أيضًا مع تلك المدرجة تحت الماهيات الأفهومية، لا يدخل في الحسبان هنا. والحال، إن الأفاهيم الماهويّة ليست بالأحرى سوى دلالات الألفاظ نفسها، ولذا فإن المعادلتين: «التأسس فقط على أفاهيم (أو على ماهياتها)» و «أن تنجم دلالات الألفاظ بمجرد التحليل»، لا تعنيان الأمر نفسه إلا التباسا. والماهيات الأفهومية ليست بالأحرى، في كلّ حالة، سوى المعنى المالئ «المعطى»، حيث إن دلالات الألفاظ (وبدقة أكبر:

القصود الدلالية للألفاظ) تؤدي إلى تصوّرات محض حدسية متناسبة وإلى صيغ أو بناءات ذهنية معينة. لا يتعلق التحليل المذكور للتو إذن بالقصود الدلالية الفارغة بل بملئها الموضعات والصور. ولذا فإنه لا يقول أي شيء عن مجرد الأجزاء الدلالية أو عن الصلات القائمة بينها، بل يسلمنا صلات ضرورية بديهية تتعلق بعامة، *بالموضّعات* المفكَّرة في الدلالات بوصفها متعينة على هذا النحو أو ذاك.

إن هذه النظرات تحيلنا، حقا، إلى فلك من التحليلات الفيميائية التي تعرفناها مرات عدة بوصفها لا غنى عنها، والتي تبدّل الصلات القبلية القائمة بين الدلالة والمعرفة، أو أيضًا بين الدلالة والحدس الموضح، والتي عليها لوحدها أن تسمح لنا بأن نسير بأفهومنا الدلالي وصولا إلى إيضاحه الكامل بتمييزه من المعنى *المالئ* وبتعميق معنى هذا الملء.

§ 22 سمات الفهم المختلفة و«الكيفية المشتهرة»

يفترض فهمنا، حتى وإن لم يكن دقيقا بإطلاق، تفريقا معينا بين السمات الأفعولية واهبة الدلالة حتى في الحالات التي فيها تفتقر القصود الدلالية هذه إلى حَدْسنة. ولا يمكننا، في الواقع، التسليم بأن «التصوّرات الرمزية»، التي تتحكم عندها بفهم العلامات أو باستخدامها بالتوافق مع معناها، متعادلة وصفيا، ولا أنها تقوم بلا فرق، هي هي بالنسبة إلى التعابير جميعها، كما لو أن مجرد المركبات اللفظية والحمالات الحسية العفوية للدلالة كانت هي وحدها التي تشكل الفرق. وسنقتنع بذلك بسهولة، إذا اتخذنا كأمثلة التعابير الملتبسة التي يمكن أن ننجزها، ونتعرف بسهولة التبدل الدلالي من دون أن يكون ثمة أي لزوم لأن تصحبها حَدْسنة. والفرق الوصفي الذي يظهر هنا ببداهة، لا يمكن أن يطاول العلامة الحسية التي تبقى هي نفسها، بل عليه أن يكون على صلة بالسمة الأفعولية التي تخضع بالضبط لتغيرات نوعية. ولنعد من جديد إلى الحالات التي تبقى فيها الدلالة هي هي في حين يتغير اللفظ، ومثال ذلك حيث لا يوجد سوى مجرد فروق اصطلاحية-تعبيرية. هنا، ننظر إلى العلامات الحسية المختلفة التي لها الدلالة نفسها (نتكلم كذلك أحيانا على اللفظ «نفسه» إنما في لغات مختلفة)، ونراها تعطينا مباشرة الانطباع بأنها «الشيء نفسه» حتى قبل أن يمكن للواهمة

المنتجة أن تضيف إليها الأخيلة ذات الصلة بحدسنة الدلالة.

ونوضّح في الوقت نفسه، بأمثلة مشابهة، كم أن فكرة السمة الفهمية ، التي تبدو معقولة في البداية، ليست في النهاية سوى ما أشار إليه ريل تحت اسم «سمة الشهرة»[(1)]، وما أشار إليه هُفْدِنْغ[(2)] باسم أقل تطابقا هو «الكيفية المشتهرة»[(3)]. فحتى الألفاظ غير المفهومة يمكن أن تمثل أمامنا بصورة معارف قديمة؛ فالأبيات اليونانية المحفوظة غيبا تبقى ثابتة في الذاكرة أطول بكثير من فهم معناها وتبدو لنا أيضًا معروفة تماما مع أنها لم تعد مفهومة. وغالبا ما يستيقظ الفهم المفتقد لاحقا (وأحيانا، طويلا بعد دخول التعابير المترجمة إلى لغتنا الأم أو دخول مرتكزات دلالية أخرى) وتضاف السمة الفهمية عندها إلى سمة الشهرة كشيء ما جديد بوضوح لا يغير المضمون الحسي ولكن يضفي عليه مع ذلك سمة نفسية جديدة. نتذكر أيضًا الطريقة التي بها تتحول القراءة او الإلقاء الآليين أحيانا، وأشعار معروفة من زمن طويل، إلى قراءة أو إلقاء مفهومين. وتحضر كمية من الأمثلة أيضًا تبدّه خصوصية السمة الفهمية.

§ 23 الدرك في التعبير والدرك في التصوّرات الحدسية

يُنسَب الفِقْه [= الدرك الفاهم[(4)]]، الذي فيه تتم عملية الدلْ من حيث إن كلّ درك هو بمعنى معين فهم أو تفسير، إلى عمليات الدَرْك واهبة الموضوع (المنجزة بصور مختلفة) التي فيها يتولّد عندنا تصوّر حدسي (إدراك، تخيل، إنتاج، الخ) لموضّع ما (ومثالا لشيء «خارجي») بوساطة مركّب إحساسي معيش. إلا أن البنية الفيميائية لوجهي الدرك تفرق كثيرا. لنتوهّم وعيا قبل أي تجربة لديه إمكان أن يُحِسّ الأمر نفسه الذي نحسه. لكنه لا يحدس بعد لا أشياء ولا أحداثا عينيّة، لا

---

(1) A. Riehl, ***Der philosophische Kritizismus***, II Bd. 1, T. S. 199

(2) H. Höffding, *über Widererkennen, Association und Psychilsche Aktivitat,* ***Wiertelibrsschrift, f. Wiss Philos***. Bd. XIII, S. 425

(3) راجع في المقابل Volkelt, ***Erfabrung und Denken***

(4) لا أستعمل لفظ فهم بالمعى الضيق الذي يحيل إلى الصلة بين المتكلّم والمستمع. فالمفكّر الذي يحدث نفسه «يفهم» ألفاظه، والفهم ذا هو ببساطة دلّ راهن.

يدرك الأزهار ولا البيوت ولا طيران العصفور أو نباح الكلب. نشعر على الفور هنا بالميل إلى التعبير عن المطلوب كما يأتي: بالنسبة إلى وعي مماثل لا تعني الأحاسيس شيئا، وليس لها بالنسبة إليه قيمة *علامات* الموضّع نفسه، فهي معيشة وحسب إنما تفتقر إلى *تفسير* مموضِع(متولد من «التجربة»). يمكن إذن الكلام هنا على دلالة وعلامات كما بصدد التعابير والعلامات المنتسبة إليها.

على أي حال، ينبغي ألا يفسر ما قيل حتى الآن، في حال المقارنة مع الإدراك (الذي نقتصر عليه من أجل التبسيط)، كما لو أن الوعي يلقي بنظره على الإحساسات ويجعل منها *موضّعات* إدراك ما وموضّعات تفسير لن يكون ممكنا إلا بتأسيسه على قاعدة ذلك الإدراك: على نحو ما يجري بالنسبة إلى الموضوعات الفيزيائية التي نعيها بالفعل موضعّيا والتي تلعب شأنها شأن الألفاظ دور العلامات بالمعنى الخاصيّ. ولا تصير الإحساسات موضوعات تصوّرية بوضوح إلا في التفكر السيكولجي، في حين أنها في التصوّر الحدسي الساذج تكون على الأرجح *مكوّنات* من المعيش التصوّري (أجزاء من مضمونه الوصفي) إنما ليس قط *موضّعاته*. يتحقق التصوّر الإدراكي جراء أن المركب الإحساسي المعيش يحييه على نحو ما سمة أفعولية معينة، أو درك معين أو قصد، وبذلك يظهر *الموضّع* المدرك في حين أن المركب نفسه لا يظهر؛ وكذلك أيضًا الأفعول الذي يتشكل فيه الموضّع المدرك بما هو كذلك. ويفيد التحليل الفيميائي أيضًا أن مضمون الإحساس يقدم مادة بناء مماثلة لمضمون الموضّع الذي نتصوّره: من هنا ينجم أننا نتكلم على ألوان وامتدادات واشتدادات نحسّ بها من جهة وندركها من جهة أخرى (أو نتصوّرها). وما يتناسب من جهة مع ما يقوم في الجهة الأخرى ليس قط شيئا ما متماهيا، بل فقط شيء ما قريب منه في الجنس كما تقنعنا بذلك بسهولة الأمثلة الآتية: لون الكرة *المتماثل* الذي *نراه* (ندركه لأننا نتصوّره الخ) لا نُحسّ به.

والحال، إن مثل هذا «التفسير» يصلح كأساس في حالة العلامات بمعنى التعابير، إنما فقط بما هو درك *أول*. فإذا ما نظرنا إلى الحالة الأبسط التي فيها يكون التعبير مفهوما إنما غير مزود بأي حدس شاهد، فإن ظاهرة *العلامة وحدها* ستبرز، بوساطة ذلك الدرك الأول، بوصفها موضوعا فيزيائيا معطى هنا والآن

(مثال التلفظ). لكن هذا الدرك الأول يؤسس دركا ثانيا يتخطى كليا المادة الإحساسية المعيشة التي لا تعود تعثر فيه على مادتها البنائية المتماثلة من أجل موضّعية جديدة كليا مرئي-إليها *الآن*. ويُرى إلى هذه الأخيرة في أفعول *الدلّ* الجديد إلا أنه لا يستحضر في الإحساس. ويفترض الدلّ، أي سمة العلامة التعبيرية، يفترض بالضبط العلامة التي يظهر أنه يدل عليها. أو، لكي نتكلم لغة محض فيميائية، الدلّ هو سمة الأفعول الذي، إذ يتخذ هذا اللون أو ذاك، يشترط أفعولا تصوّريا حدسيا كأساس ضروري له. وفي هذا الأخير إنما يتشكل التعبير بما هو موضوع فيزيائي. إلا أنه لا يصير تعبيرا، بالمعنى القوي والخاصيّ، إلا بالفعل المؤسِّس.

وما ينطبق في الحالة الأبسط على التعبير الفهمي البلا حدس، يجب أن ينطبق أيضًا في حالة أكثر تعقيدا حيث يكون التعبير متحدا مع الحدس *المتناسب* معه. ولا يمكن لتعبير واحد بعينه نستخدمه بإعطائه معنى، تارة مع حدس شاهد عليه وطورا من دون حدس، لا يمكنه بالتأكيد أن يَستمد، من أفاعيل من طبيعة مغايرة، قيمته الدلالية.

وليس من السهل أن نحلل هذا الوضع الوصفي مع كلّ تلويناته وتشعباته اللطيفة التي لم نأخذها بالحسبان هنا. أما ما يواجه أساسا صعوبات فهو أن ندرك بصواب وظيفة التصوّرات المحدِّسة ـ أي تأييد القصد الدلالي أو تبديهه بالعلاقة مع السمة الفهمية أو الدلالية التي صلُحت في التعبير البلا حدس، كمعيش واهب للمعنى. وثمة هنا حقل واسع للتحليل الفيميائي وحقل لا يمكن للمنطقي أن يتجنب دخوله إن شاء أن يوضح الصلات القائمة بين الدلالة والموضّع، الحكم والحقيقة، القصد الغامض والبداهة المؤيّدة. وعلينا أن نهتم لاحقا تفصيليا بالتحليلات المتصلة بذلك[1]

(1) راجع المبحث VI

الفصل الثالث

اضطراب دلالات الألفاظ وأمثلية الوحدة الدلالية

§ 24 مدخـــل

انهمكنا في الفصل الأخير بأفعول الدلّ. لكن فرقنا في خلاصات الفصل الأول، الوحدة الأمثلية بإزاء كثرة الأفاعيل الممكنة من الدلّ بما هو أفعول الدلالة إيّاها. وكان هذا التفريق شأنه شأن التفريقات الأخرى المتعالقة معه، بين المضمون المعبر عنه بالمعنى الذاتي وبالمعنى الموضوعي، ومن هذه الوجهة الأخيرة بين المضمون بما هو دلالة والمضمون بما هو تسمية، كان في ما يتناهى من الحالات ذا وضوح لا مرية فيه. والأمر هو كذلك في جميع التعابير ذات الصلة مع نظرية معرفية معروضة على نحو مطابق. لكن إلى جانب ذلك، ثمة حالات أخرى يكون الأمر فيها على غير ذلك. وتستلزم هذه الحالات انتباها خاصا لأنها تنزع إلى أن تلخبط من جديد التفريقات التي كنا توصلنا إليها. والمعني هنا هي التعابير المضطربة الدلالة، وبخاصة التعابير الظرفية والغامضة ماهويّا التي تثير هنا صعوبات جدية. وثيمة الفصل الحاضر هو أن يذلل هذه الصعوبات بالتفريق بين أفاعيل الدلّ المضطربة والدلالات ذات الوحدة الأمثلية التي تضطرب بينها.

§ 25 علاقات الانطباق بين مضموني الإبلاغ والتسمية

يمكن للتعابير ان تكون على صلة إما بالمعيشات النفسية الراهنة لمن يُفصح

عن نفسه، وإما بموضّعات أخرى. ومن ثم، تنقسم التعابير إلى تعابير تخبر بالموضّعي وتسميه (أو تعلُمه بعامة) معا، وتعابير فيها *يفرق المضمون المسمى والمضمون المُبلغ عنه واحدهما عن الآخر*. الأمثلة على الصنف الأول تقدمها الجمل الاستفهامية والطلبية والأمرية، وعلى الصنف الثاني الجمل الخبرية التي تتصل بالأشياء الخارجية وبمعيشاتنا النفسية الخاصة الماضية وبالعلاقات الرياضية الخ.. فعندما يفصح أحدهم عن الرغبة الآتية: *كأس ماء من فضلك*، فإن ذلك هو بالنسبة إلى السامع إشارة إلى رغبة من يتكلم. لكن هذه الرغبة هي أيضًا موضّع الإخبار. فإن ما أبلغناه وما سميناه ينطبقان هنا جزئيا. أقول «ينطبقان جزئيا» لأن الإبلاغ يمتد بوضوح إلى أبعد. والحكم الذي يعبر بالألفاظ الآتية: أرغب في الخ.، جزء من ذلك أيضًا؛ والأمر يصح بالطبع أيضًا على الأخبار التي تخبر بشيء ما عن التصوّر والحكم والافتراض عند المتكلم والتي لها بالتالي الصورة الآتية: *أتخيل*، *أرى*، *أحكم*، *أفترض الخ*.، *أن*.؛ وتبدو حالة الانطباق الكامل كذلك، للوهلة الأولى، ممكنة كما في المثال الآتي: *المعيشات النفسية التي أبلغ عنها بالألفاظ التي أفصح بها الآن بالضبط*؛ على الرغم من أن هذا التفسير لذا المثال لا يمكن أن يُدفع عنه إذا ما نظرنا إليه عن كثب. وعلى العكس، فإن الإبلاغ والمطلوب المخبر به منفصلان تماما في نصوص من مثال: $2\times2 = 4$. فهذه الجملة لا تفيد قط الشيء نفسه لهذه: *أحكم أن* $2\times2 = 4$. أضف، أن هاتين الجملتين ليستا حتى متعادلتين؛ إحداهما قد تكون صادقة والأخرى كاذبة.

على أي حال، يجب أن نلاحظ، وتبعا لتفسير *أضيق* لأفهوم الإبلاغ (بالمعنى المحدد سابقا[1]) أن الموضّعات المذكورة سابقا لم تعد تقع في مجال المعيشات المبلغ عنها. ومن يصوغ خبرا حول معيشاته النفسية الآنية يبلغ عن وجودها بحكم. وفقط جراء كونه يبلغ عن هذا الحكم (الذي مضمونه أنه يرغب في، يأمل هذا الشيء أو ذاك الخ) إنما يصير قابلا لأن يبصره السامع بوصفه شخصا ما يرغب ويأمل الخ.. وتكمن دلالة مثل هذا الإخبار في الحكم، في حين أن المعيشات الجوانية العائدة إليه تشكل جزءا من الموضّعات التي نحكم

(1) راجع أعلاه § 7.

عليها. فلو أخذنا بالحسبان إذًا *تلك* المعيشات المُشار إليها، التي تحمل فيها دلالة التعبير، بوصفها مكونة للإبلاغ بالمعنى الضيق، فإن مضامين الإبلاغ ومضامين التسمية ستبقى منفصلة في هذه الحالة كما في جميع الحالات الأخرى.

§ 26 التعابيرالموضوعية والظرفية ماهويّا

تشكل التعابير التي على صلة تسمية مع المضمون الآني للإبلاغ جزءا من تلك المجموعة الأخرى من التعابير التي تتغير دلالتها تبعا للحالات. لكن ذلك يحصل على نحو خاصيّ إلى حد أننا نتردد هنا في الكلام على لبس. فالعبارة: *أتمنى لك حظا سعيدا*: التي بها أعبر عن تمنٍ، يمكن أن تصلح لعدد لا يحصى من الأشخاص الذين يعبرون عن تمنيات من المضمون «نفسه». ومع ذلك ليست التمنيات وحدها هي التي تختلف تبعا للحالة بل أيضًا دلالات خبر التمني. فتارة نرى الشخص أ موجودا إزاء الشخص ب وطورا الشخص ج إزاء الشخص د. وحين يتمنى أ لـ ب «الشيء نفسه» الذي يتمناه ج لـ د فإن معنى هذه الجملة المتمنِّية يختلف بوضوح في الحالتين لأنه يتضمن تصوّر الشخص القائم إزاء الآخر. لكن تعدد المعاني هذا مختلف تماما، ومثالا، عن تعدد لفظ *كلب* الذي يدل أحيانا على نوع من الحيوان وأحيانا على نوع من الوصلات (في استعمال البطاريات). هذا الصنف الأخير من التعابير المتعددة المعاني، القائمة في المثال الأخير، هي التي تكون بالأحرى حاضرة للذهن حين نتكلم على لبس. وليس اللبس، في ما يخصه، من طبيعة تؤدي إلى اهتزاز قناعتنا بأمثلية الدلالة وموضوعيتها. ذلك أنه لا يعود إلا إلينا أن نقصر مثل تلك الجملة على دلالة *واحدة*، وعلى أي حال فإن الوحدة الأمثلية، لكلّ من الدلالات المختلفة تلك، لا تتأثر جراء كونها مرتبطة بتعيينات متماهية، على نحو عرضي. فما هو أمر الدلالات الأخرى مع ذلك؟ هل يجب أن نستمر في أن ننسب إليها وحدة دلالية متماهية عيَّناها بوضوح حين أقمنا تضادا بينها وبين تبدل الأشخاص ومعيشاتهم، الآن وقد وجب على الدلالات أن تتبدل بالضبط مع الأشخاص ومعيشاتهم؟ لا يدور الأمر هنا، كما هو واضح، على تعدد معنوي عرضي بل على تعدد لا مفر منه ولا يمكن أن نلغيه من اللغات بأي تدبير اصطناعي ولا بأي مواضعة.

نعرّف التفريق اللاحق بين تعابير *ذاتية وظرفية ماهويًا* من جهة، وتعابير موضوعية من جهة أخرى من أجل مزيد من الوضوح. وللتبسيط، نقتصر على التعابير التي تلعب عادة دورها.

نسمي التعبير *موضوعيا* حين تخضع دلالته أو يمكن أن تخضع فقط لمضمون ظاهرته الصوتية، وحين لا يمكن، من ثم، أن يُفهم من دون أن نضطر إلى الأخذ بالحسبان الشخص الذي يعبر أو الظروف التي فيها يعبر. ويمكن لتعبيرٍ موضوعي أن يكون ملتبسا وبأشكال مختلفة؛ وسيوجد حينها بالنسبة إلى دلالات عديدة، في الموقع الذي وصفناه للتو حيث ستقرر ظروف سيكولجيّة (للتوجه الظرفي لتفكير السامع، ولما قد قيل في مجرى الحديث، وللاتجاهات المشار إليها فيه الخ) تقرر أيا من الدلالات يوحي به التعبير ويدل إليه فعلا في كلّ مرة يظهر. وقد يمكن أن يكون أخذ الشخص الذي يتكلم ووضعه بالحسبان مفيدا أيضًا في هذا الظرف. إلا أنه لا يخضع له، كشرط لا بد منه، *إمكان* أن يفهم اللفظ بعامة أو لا يفهم في دلالة من تلك الدلالات.

ومن جهة أخرى، نسمي ذاتيا وعرضيا ماهويًا أو باختصار *ظرفيا ماهويًا* كلّ تعبير تنتمي إليه مجموعة تمثل وحدة أفهومية من الدلالات الممكنة من حيث يكون من الماهويّ لذلك التعبير أن يوجه في كلّ مرة دلالته الراهنة بحسب الظرف وبحسب الشخص الذي يتكلم أو بحسب وضعه. ويمكن، فقط بالنظر إلى ظروف الخبر الواقعية، أن تتقوّم هنا بعامة دلالة متعينة من بين الدلالات المرتبطة بها عند السامع. ويجب بالتالي، في تصوّر تلك الظروف وفي علاقتها المتعينة بالتعبير نفسه، ومن حيث إن الفهم يتدخل دائما في العلاقات العادية، يجب أن يكون ثمة أسانيد مفهومة للجميع وآمنة كفاية يمكن أن توجه السامع نحو الدلالة المقصودة في الحالة المعطاة.

إلى التعابير الموضوعية تنتمي مثالا: جميع التعابير النظرية وبالتالي تلك التي عليها تنبني المبادىء والمبرهنات والأدلة والنظريات في العلوم «التجريدية». إذ ليس لظروف الحديث الراهن أي أثر على ما يمكن أن يعنيه تعبير رياضي على سبيل المثال. فنحن نقرأه ونفهمه من دون أن نفكّر أدنى تفكير في الشخص الذي يقوله. والأمر على خلاف ذلك تماما بالنسبة إلى التعابير التي تصلح لحاجات

الحياة العامة العملية وكذلك بالنسبة إلى التعابير التي، في العلوم، تسهم في تحضير المحصلات النظرية. بهذا الإلماح الأخير أقصد التعابير التي يصاحب بها الباحث نشاطات تفكيره الخاص أو التي بها يعرِّف للآخرين تفكراته وجهوده وأدواته المنهجية وقناعاته الموقتة.

إن أي تعبير يتضمن ضمير *المتكلّم* هو سلفا خال من المعنى الموضوعي. إن اللفظ *أنا* يسمي تبعا للحالات شخصا مختلفا، ويقوم بذلك بوساطة دلالة جديدة دوما. وما يشكل في كلّ مرة دلالته لا يمكن أن يستمد إلا من الحديث الحي ومن الحدوس التي تشكل جزءا منه. وحين نقرأ هذا اللفظ من دون أن نكتبه يكون لدينا لفظ إن لم يكن بلا دلالة فهو على الأقل غريب عن دلالته العادية. وصحيح أنه يعطي انطباعا مختلفا عن الانطباع الذي قد تخلقه فينا أي عربسة(*)؛ فنحن نعرف أنه لفظ، ولفظ يشير به إلى نفسه كلّ شخص متكلم. لكن تصوّر الأفهوم المثار بذلك ليس دلالة لفظ *أنا*. وإلا لكان علينا أن نتمكن ببساطة من استبدال *أنا* بالألفاظ: *كلّ شخص يشير إلى نفسه حين يتكلم*، وسيؤدي هذا الاستبدال بوضوح لا إلى تعابير خلف وحسب بل أيضًا ذات دلالة مختلفة. ومثالا حين بدلا من أن نقول: *أنا* سعيد، نقول: *كلّ شخص يشير إلى نفسه حين يتكلم* هو سعيد. إن *الوظيفة الدلالية* الكليّة للفظ *أنا* هو أن يشير في كلّ مرة إلى من يتكلم، إلا أن الأفهوم الذي به نعبر عن هذه الوظيفة ليس الأفهوم الذي يشكل بلاتوسّط الدلالة إيّاها.

في الحديث المتوحد تتحقق دلالة *أنا* ماهويّا في التصوّر اللاموسّط لشخصنا الخاص، وهنا تكمن أيضًا دلالة هذا اللفظ في الحديث التواصلي. لكلّ متكلم تصوّره عن الأنا (ومن ثم أفهومه الفردي للـ *أنا*) ولذا فإن دلالة هذا اللفظ تختلف مع كلّ فرد. لكن حيث إن كلّ شخص، حين يتكلم على نفسه، يقول *أنا* فإن هذا اللفظ يمتلك سمة إشارة فاعلة كليا إلى هذا الوضع. وبوساطة هذا *الإيماء* إنما يتحقق للسامع فهم الدلالة، ويدرك حينئذ الشخص القائم إزاءه المعطى حدسيا وليس فقط بوصفه الموضّع اللاموسط لحديثه. ليس للفظ *أنا* فِيّاه القدرة

(*) زخرفة بالحرف العربي

على أن يثير مباشرة التصوّر الخاص للأنا الذي يعين دلالته في الحديث المعني. فهو لا يفعل على غرار اللفظ *أسد* الذي يمكن أن يثير ليّاه تصوّر الأسد. إنها بالأحرى وظيفة مومئة تصلح كتوسّط فيه، ولنقل إنها تنبه السامع: من هو قائم إزاءك يرى-إلى ذاته إيّاه.

وعلينا، مع ذلك، أن ندوّن هنا ملاحظة إضافية. لن يمكننا إذا ما نظرنا عن كثب أن نتصوّر المطلب كما لو أن التصوّر اللاموسّط الذي لدينا عن الشخص المتكلم، يتضمن الدلالة التامة والكاملة للفظ *أنا*. وبالتأكيد، لا يمكننا أن ننظر إلى هذا اللفظ كلفظ ملتبس ستكون دلالته قابلة للمماهاة مع دلالات كلّ أسماء العلم الممكنة للأشخاص. ومن الواضح أيضًا أن تصوّر إيّانيّتي وتصوّر الإحالة المقتضاة إلى التصوّر الفردي المباشر للشخص الذي يتكلم، تنتمي في الوقت نفسه وبطريقة *ما* إلى دلالة اللفظ . وعلينا حقا أن نسلم أن الدلالتين تنطبقان هنا، بصورة خاصيّة. فالأولى التي تخص الوظيفة الكليّة، ترتبط مع ذلك اللفظ من حيث إن الوظيفة الإيمائية يمكن أن تتحقق في التصوّر الراهن؛ وتسهم هذه الوظيفة الإيمائية من جهتها حينئذ لصالح التصوّر الآخر، التصوّر المفرد، وتُدرج معا موضّعها بوصفه ما هو مرئي-إليه هنا والآن. وقد يمكننا، بالتالي، أن نصف الدلالة الأولى بالدلالة *المومئة* والثانية بالدلالة *المومأ إليها*[1].

ما يصح بالنسبة إلى الضمائر الشخصية يصح أيضًا بالطبع بالنسبة إلى أسماء الإشارة. فحين يقول أحدهم: *هذا* فإنه لا يثير مباشرة عند سامعه تصوّر ما يقصده لكن بداية التصوّر أو الاقتناع بأنه يرى-إلى شيء ما قائم في حقل حدسي أو ذهني، شيء يريد أن يحيل إليه سامعه. وتكفي هذه الفكرة، حين تكون ظروف الحديث العينيّة معطاة، للتوجه إلى المرئي-إليه حقا. والـ *هذا* إذا ما قرئ لوحده هو من جديد عار عن دلالته الخاصة ولا يصير مفهوما إلا بقدر ما يوقظ أفهوم وظيفته الإحالية (وذاك ما نسميه دلالة اللفظ المومئة). إلا أنه لا يمكن للدلالة التامة المتحققة أن تتضح، في كلّ حالة من حالات وظيفتها العادية، إلا على قاعدة تصوّر يفرض نفسه بما إليه نحال موضّعيا.

(1) راجع في ما يتعلق بإيضاح أوسع لهذا الفرق، البحث VI، § 6.

ويجب أن نلاحظ على أي حال، إن اسم الإشارة يقوم بدوره غالبا بطريقة يمكن أن نحسبها معادلة لنمط موضوعي في التعبير. يحيل *هذا* في سياق الرياضي إلى شيء ما معرّف على هذا النحو أو ذاك بوساطة أفاهيم ثابتة، وسيكون مفهوما بوصفه مقصودا على ذلك النحو من دون أن يكون ثمة حاجة إلى الأخذ بالحسبان أي شيء كان من الإخبار الراهن به. والأمر على النحو نفسه، على سبيل المثال، حين يتابع عرض رياضي بعد أن يكون قد سمى صراحة القضية، ن كما يأتي: *هذا يحصل عن أن* . . . وقد يمكن هنا للقضية المعنية إيّاها من دون تعديل هام في المعنى، أن تحل محل *هذا*، وذلك بيّن بسبب المعنى الموضوعي للعرض. وصحيح أنه يجب لفت الانتباه إلى اتصال توسيعي، لأن الدلالة ليست هي المقصودة بل فقط فكرة التأشير العائدة إلى اسم الإشارة بما هو كذلك. ولا يصلح هنا التوسط بوساطة دلالة مومئة إلا لجعل العرض أكثر إيجازا ولتسهيل قيادة مقاصد التفكير في وجهتها الأساسية. لكن، من الواضح أنه لا يمكن أن نقول الأمر نفسه عن الحالات العادية حيث يقصد اسم الإشارة *هذا* أو الأشكال المشابهة على سبيل المثال: البيت القائم بإزاء من يتكلم، والعصفور الذي يطير أمامه الخ. . هنا، على الحدس الفردي المتغير تبعا للحالات أن يتدخل، ولا تكفي العودة إلى الأفكار الموضوعية المعبر عنها سابقا.

إلى ذلك، ينتمي إلى فلك التعابير الظرفية ماهويّا، التعينات التالية العائدة إلى الشخص: *هنا*، *هناك*، *في الأعلى*، *في الأسفل*، أو أيضًا: *الآن*، *أمس*، *غدا*، *من بعد*، *الخ*. . ولنتعمق أيضًا في مثال أخير: *هنا* يعلُم المحيط المكاني المحدد بإبهام، لمن يتكلم. ومن يستعمل هذا اللفظ يقصد به المكان الذي فيه يقيم، على قاعدة تصوّره الحدسي وموقع شخصه في المكان. وذلك يتغير تبعا للحالات ويتبدل أيضًا تبعا للأشخاص، ومع ذلك يمكن لكلّ واحد أن يقول: *هنا*. وذاك من جديد الدور الكليّ للفظ في أن يسمي المحيط المكاني للشخص الذي يتكلم، وذلك على نحو أن الدلالة الصحيحة للفظ تتكون فقط على قاعدة التصوّر المتغير لذلك المكان. وبالتأكيد، إن هذه الدلالة هي في جزء منها أفهومية كليا، من حيث إن *هنا* يسمي أينما كان مطرحا بما هو كذلك؛ لكن إلى هذا السمة الكليّة ينضاف التصوّر المباشر للمطرح، وهو تصوّر متغير تبعا لحالات

الحديث وموماً إليه على نحو مفهوم بذلك التصوّر الأفهومي الإيمائي لـ *هنا* وتابع له.

هذا السمة الظرفية الماهويّة تنتقل طبيعيا إلى جميع التعابير التي تشكل هذه التصوّرات أو التصوّرات المشابهة أجزاءً منها، الأمر الذي يشمل جميع الصور المتعددة للحديث الذي فيه يعبر من يتكلم عادة عن شيء ما يخصه هو نفسه أو يفكّره بالنسبة إليه. والأمر على هذا النحو أيضًا في كلّ تعابير الإدراكات والقناعات والشكوك والأماني والتمنيات والمخاوف والأوامر الخ.. وتشكل جزءا منها أيضًا كلّ التركيبات مع *أداة التعريف* التي تعود فيها الأداة إلى فردي أي إلى ما لا يتعين إلا بأفاهيم أصناف وخاصيات. وحين نتكلم [ن. = الألمان] على *ال*قيصر نقصد بذلك بالطبع القيصر الألماني الحالي. وحين نطالب، عند المساء بـ *ال*مصباح فإن كلّ منا يقصد مصباحه الخاص.

ملاحظة. ـ لا تجد التعابير ذات الدلالة الظرفية ماهويّا التي تحدثنا عنها في هذه الفقرة، لا تجد لها مكانا بين التعابير التي قسمها بول على نحو مفيد جدا إلى تعابير ذات دلالة استعمالية وتعابير ذات دلالة ظرفية. ويجد هذا التقسيم علته في أن «الدلالة التي للفظ ما في كلّ مرة نستخدمه فيها، ليس بها حاجة إلى أن تتطابق مع الدلالة التي تعود إليه مبدئيا بخاصة تبعا للاستعمال[1]». لقد أدخل بول أيضًا في الحسبان في تأملاته، الدلالات الظرفية ماهويّا على نحو ما نفهمه. فهو يقول بالفعل: «ثمة بعض [الألفاظ المستخدمة ظرفيا] المخصصة تبعا لماهيتها لعَلْم شيء ما عينيّ فِيّاه؛ إلا أن الصلة بعينيّ متعين ليست بعد ملازمة له، بل يجب ألا تعطى إلا باستخدامها الفردي. تلك هي الضمائر المنفصلة والمتصلة واسماء الموصول والإشارة وظرفيْ الزمان والمكان»[2]. لكن يبدو لي أن الظرفي في هذا المعنى يقع خارج التضاد الذي به نعرّفه. ويعود إلى الدلالة الاستعمالية لتلك الاصناف التعبيرية أن لا تدين دلالتها بالتعين إلا للظرف وأن تكون بالتالي ظرفية بمعنى آخر معيّن. ويمكن بعامة أن نقسم التعابير ذات الدلالة الاستعمالية (بمعنى بول) إلى تعابير استعمالية ذات معنى واحد وتعابير استعمالية

---

(1) H. Paul, ***Prinzipien der Sprachgeschichte***, S. 68. [حرفيا: الظرف الإشاري وكذلك الألفاظ مثال *الآن*، *اليوم*، *أمس*]

(2) م. ن.، المقطع الأخير

متعددة المعاني؛ وهذه الأخيرة تنقسم من جديد إلى تعابير تضطرب في الاستعمال بين دلالات متعينة يمكن أن نشير إليها سلفا (مثال الألفاظ الملتبسة ظرفيا: *كلب*، وبيت(*) *الخ*) وتعابير على غير هذا النحو. من هذه الأخيرة هي تعابيرنا ذات الدلالة الظرفية ماهويّا من حيث لا توجه في كلّ مرة دلالتها إلا تبعا للحالة الخاصة في حين أن الطريقة التي بها تلجأ إلى ذلك هي طريقة دارجة.

§ 27 أنواع أخرى من التعابير المضطربة

يتزايد اضطراب التعابير الظرفية ماهويّا أيضًا جراء النقص الذي به تعبر عن مرمى المتكلم. وبعامة يتشابك الفرق بين التعابير الظرفية ماهويّا والتعابير الموضوعية مع فروق أخرى تشير في الوقت نفسه إلى صور جديدة من تعدد المعنى، كما يحصل على سبيل المثال مع الفروق بين التعابير الكاملة والناقصة (الإضمارية(**))، وبين تلك التي تلعب دورها بشكل عادي وتلك التي تعتورها نواقص، وبين التعابير الدقيقة والتعابير الغامضة. وتقدم الأقوال اللاشخصية الدارجة أمثلة جيدة على الطريقة التي فيها تكون التعابير ثابتة ظاهريا وموضوعيا وهي في الحقيقة مضطربة ذاتيا جراء اختصار في الافادة. لا يمكن لأحد أن يفهم العبارة: ثمة سفوف(***). مثلما يفهم القضية الرياضية: *ثمة أشكال منتظمة*. في الحالة الأولى ما نرمي إليه ليس أن ثمة سفوفا بعامة وبإطلاق بل: «*هنا والان*–مع *الشاي–ثمة سفوف*». و *إنها تمطر* لا يعني أنها تمطر بعامة بل أنها تمطر *الآن وفي الخارج*. ما ينقص العبارة لا يُسكت عنه وحسب بل لا يفكّر قط بصراحة. إلا أن ذلك يشكل بالتأكيد جزءا مما هو مرمي إليه في الحديث. فزيادة التحديدات الإضافية تُظهرالتعابير المطلوب عَلمها بوصفها ظرفية ماهويّا بالمعنى المعرّف أعلاه.

(*) بمعنى المنزل والعائلة وبيت الشعرالخ. أماهوسيرل فيذكر لفظ Acht (أَخْتْ) وهو معا بمعنى ثمانية وانتباه ونبذ ومحترم إلخ..

(**) أي التابعة للقياس الإضماري الذي حذفت إحدى مقدمتيه أو *الضمير*(على ما ورد في الترجمات العربية لكتاب ***الخطابة*** لأرسطو).

(***) أو بسبوسة، نوع من الحلوى بإزاء الألماني: Kuchen

والفرق هو أكبر أيضًا بين مضمون التعبير المعبّر عنه خصيصا أي بين المضمون الذي يشير إليه ويُفهمه ما للألفاظ المعنية من وظائف دلالية متماثلة أينما كان ، وبين مضمون القول ومرماه الظرفي حين تكون التعابير موجزة إلى حد أنها تصير، من دون مساعدة الظروف العرضية للفهم، عاجزة عن التعبير عن فكرة مفيدة. مثال: ها! يا رجل! أنت، ! ـ إما! الخ. . وبفضل الوضع الحدسي الذي يوجد فيه، المتكلم والسامع معا، تتكامل الدلالات الناقصة، من جهة وغير المتعينة ذاتيا من جهة، أو تتفارق؛ وتصير التعابير الناقصة مفهومة.

وسمينا أعلاه أيضًا، من بين الفروق العائدة إلى تعدد معاني التعابير، الفروق بين التعابير *الدقيقة* والتعابير *المبهمة*. ومعظم تعابير الحياة اليومية مثال شجرة *ودغل*، *حيوان ونبات*، *الخ* هي مبهمة في حين أن جميع التعابير التي تظهر بصفة عناصر في النظريات والقوانين المحض هي دقيقة. ولا تمتلك التعابير المبهمة مضمونا دلاليا هو هو في كلّ حالة تنطبق فيها؛ وهي توجه دلالتها تبعا للأمثلة النمطية، إنما الواضحة والدقيقة جزئيا وحسب؛ وهي أمثلة تتبدل، عادة كثيرا تبعا للحالات، بل حتى في حركة فكرية واحدة بعينها. وتعين هذه الأمثلة المستمَدة من فلك مطلبي يشكل وحده (أو على الأقل يظهر للوهلة الأولى على ذلك النحو) تعيّن أفاهيم مختلفة إنما متقاربة بعامة وعلى صلة وثيقة بعضا ببعض؛ ومن بينها وبحسب ظروف الحديث وحوافز التفكير التي يتلقاها، يطلع تارة هذا الأفهوم وطورا أفهوم آخر؛ لكن ذلك يحصل غالبا من دون أن يكون ثمة إمكان لمماهاة أو تفريق آمنَين بفضله سيكون من الممكن أن نحترز من الخلط من دون أن نرى الأفاهيم المتعالقة بعضا مع بعض.

وبالتعالق مع لادقة تلك التعابير المبهمة تقوم لادقة التعابير المتعلقة بالأجناس والأنواع البسيطة نسبيا لتعيانات الظاهرات التي، على غرار التعيانات المكانية والزمانية والكيفية والاشتدادية، يتأسس واحدها في الآخر من دون توقف. وتعين السماتُ النمطية التي تفرض نفسها على أساس الادراك والتجربة، ومثالا سماتُ الصور المكانية والزمانية والألوان والأصوات الخ، تعين التعابيرَ ذات الدلالة التي عليها أن تصير هي نفسها مضطربة ، جراء التغيير المتصل وغير المحسوس لتلك الأنماط (التي تجد مكانها في إطار الأجناس الأعم). وصحيح

أن استعمالها لا يشكل صعوبات في أبعاد معينة معطاة وفي حدود معينة، أي في الأفلاك التي فيها تطلع تلك السمة النمطية بوضوح وحيث يمكن أن نماهيها ببداهة أو أن نفرقها ببداهة من تعيانات بعيدة جدا (*أحمر فاقع وأسود فاحم، متخلّف ومتفوّق*)، الا أن هذه الأفلاك محددة بإبهام وهي تطفح عن الأفلاك المتضايفة للجنس الذي يضمها، وتشرط أفلاك الانتقال التي يكون فيها استعمال تلك التعابير مضطربا وغير يقيني بالمرة[1].

§ 28 اضطراب الدلالات بوصفه اضطرابا للدلّ

تعلّمنا تعرّف مختلف أصناف التعابير التي تتغير دلالتها والتي هي جميعا ذاتية وظرفية من حيث إن الظروف العرضية للحديث تمارس تأثيرا على تلك التغيرات. وقد وضعناها في تضاد مع تعابير أخرى موضوعية وثابتة بمعنى واسع كفاية، من حيث إن دلالتها هي في العادة خالية من أي اضطراب. فلو اتخذنا غياب الاضطراب بالمعنى الدقيق تماما لن يكون من هذه الجهة إلا التعابير الدقيقة ومن الجهة الأخرى التعابير المبهمة التي، إلى ذلك، تتغير ظرفيا لأسباب أخرى مختلفة.

والحال، إنه يجب فحص السؤال عما إذا كانت تلك الوقائع الهامة لاضطراب الدلالة من النوع الذي يهز تصوّرنا للدلالات بما هي وحدات أمثلية (وثابتة من ثم) أو يضيّق على نحو ملحوظ كليته. إن التعابير متعددة المعنى التي وصفناها أعلاه بأنها ذاتية وظرفية *ماهويّا*، بخاصة، وكذلك الفروق بين التعابير الغامضة والتعابير الدقيقة، لا يمكن أن تثير فينا شكوكا في هذا الصدد. تنقسم الدلالات نفسها إذن إلى موضوعية وذاتية، إلى دلالات ثابتة ودلالات متبدلة ظرفية؛ فهل علينا أن نشرح، كما يبدو للوهلة الأولى، على نحو آخر، ذلك الفرق بالقول إن بعضها يمثّل، على غرار الأنواع الثابتة، وحدات أمثلية لا تتغير بتغير سَيَلان تيّار التصوّر والتفكير الذاتيين، في حين أن الأخرى تغرق في تيّار المعيشات النفسية الذاتية وتشكل مراحل عابرة توجد تارة ولا توجد طورا؟

(1) B. Erdmann, *Theorie der Typeneinteilungen*. ***Philos. Monatshefte*** Bd. XXX

سنكون ملزمين بأن نقّر أن مثل ذلك الفهم لن يكون صالحا. إن المضمون الذي يرمي إليه، في حالة معينة، التعبير الذاتي الذي يوجه دلالته تبعا للظرف، هو وحدة دلالية أمثلية بالمعنى نفسه الذي لمضمون تعبير ثابت؛ وذاك ما يظهره بوضوح كون كلّ تعبير ذاتي بمعنى *أمثلي*، يمكن أن يستبدل بتعابير موضوعية، إذا ما أبقينا القصد الدلالي، العائد إليه في أوان معين، متماهيا.

وعلينا أن نقّر صراحة هنا أن هذا الاستبدال لا يمكن أن يتحقق ليس فقط لأسباب الضرورة العملية، وأنه لا يتحقق في الواقع، وبدرجة كبرى، بسبب تعقيده مثالا، بل أنه سيبقى أبدا غير متحقق.

ذلك أنه من الواضح أننا حين نزعم أن كلّ تعبير ذاتي يمكن أن يستبدل بتعبير موضوعي لا نفعل أساسا سوى أن نخبر عن: *غياب حدود السبب الموضوعي*. كلّ ما هو كائن، قابل لأن يعرف «فِيّاه»، وكونه قياما متعينا من حيث مضمونه، وقياما يستند إلى هذه «الحقائق الفِيّانية» أو تلك. فما هو كائن له خاصياته وعلاقاته المتعينة فِيّاه إذا ما كان كونا واقعيا بمعنى الطبيعة المادية، وكان مصداقه وموقعه متعينيّن بوضوح في المكان والزمان، وجهاته متعينة في الدوام والتبدل. لكن ما هو متعين بوضوح فِيّاه يجب أن يكون بإمكانه أن يتعين موضوعيا، وما يمكن أن يتعين موضوعيا يمكن، بكلام أمثلي، أن يعبَّر عنه في دلالات لفظية متعينة بوضوح. وتتناسب مع الكون فِيّاه الحقائق فِيّاها، ومع هذه الأخيرة بدورها تتناسب الأخبار الثابتة والوحيدة المعنى. وصحيح أنه لكي يمكننا في كلّ ظرف أن نخبر واقعيا عن تلك الحقائق، ليس ثمة من حاجة إلى عدد ضروري من *العلامات اللفظية* المفترقة حقا وحسب بل بخاصة إلى عدد متناسب من *التعابير* ذات الدلالة الدقيقة ـ باتخاذ لفظ التعبير بمعناه التام. وأنه يجب أن يكون بإمكاننا أن نصوغ كلّ تلك التعابير، وبالتالي التعابير بكلّ الدلالات الممكنة نظريا، وأن نماهي ما بينها أو أيضًا أن نفرق ما بينها ببداهة في علاقتها مع تلك الدلالات العائدة إليها.

إلا أننا لسنا بعيدين عن هذا الأمثل بلا نهاية. لنفكّر فقط في عطب التعيينات الزمانية والمكانية، وفي عجزنا عن تعيينها إلا بالصلة مع وجودات فردية معطاة سلفا في حين أن هذه الأخيرة هي نفسها عاصية على أي تعين دقيق لا يعكره أي

استعمال تعبيري ذو دلالة ذاتية ماهويّة. ولنطرح من لغتنا الألفاظ الظرفية ماهويّا، ولنحاول أن نصف على نحو سديد وثابت موضوعيا، تجربة ذاتية ما: من الواضح أن كلّ محاولة من هذا النوع ستكون عبثية.

ومع ذلك، فإنه من الواضح أننا إذا ما نظرنا إلى الدلالات بحد ذاتها لن نجد فرقا ماهويّا بين دلالة وأخرى. فالدلالات الواقعية للألفاظ مضطربة وتتبدل غالبا في مجرى تتابع الأفكار الواحد؛ وهي في غالبيتها، وتبعا لطبيعتها، متعينة بالموقع. لكن إذا ما نظرنا عن كثب، ستكون اضطرابات الدلالات تخصيصا *اضطرابات للدل*. أي أن ما هو مضطرب هو تلك الأفاعيل الذاتية التي تضفي الدلالة على التعابير والتي، في الأثناء، لا تتغير فرديا وحسب، بل أيضًا وبخاصة، من حيث السمات النوعية التي تكمن فيها دلالتها. لكن ليست الدلالات نفسها هي ما يتغير؛ وأكثر، لنقل إن هذه الطريقة في الكلام عبثية، مسلمين بأننا نستمر بفهم الدلالات بوصفها وحدات أمثلية سواء في التعابير موحدة المعاني والثابتة موضوعيا أم في التعابير الملتبسة والمختلطة ذاتيا. والحال، إن هذا التفسير يقتضيه لا فقط الحديث العادي، على هدي التعابير الثابتة، عن دلالة *واحدة* ستظل أبدا هي هي نفسها أيا كان من يخبر بذلك التعبير، بل يقتضيه بخاصة الهدف الذي يوجه تحليلاتنا.

§ 29 المنطق المحض والدلالات الأمثلية

في الواقع، يهتم المنطق المحض، في كلّ مرة يعالج فيها الأفاهيم والأحكام والأقيسة، حصرا بتلك الوحدات *الأمثلية* التي نسميها هنا دلالات؛ وحين نجهد في استخراج الماهية الأمثلية للدلالات من الروابط السيكولجيّة والنحوية ونرمي، إضافةً، إلى إيضاح الشروط القبلية المؤسسة للتطابق مع الموضّعية المدلول إليها في تلك الماهية، حينها نجد أنفسنا وقد صرنا في دائرة المنطق المحض.

وذاك ما يظهر دفعة واحدة وبوضوح، حين نفكّر من جهة بالموقع الذي يحتله المنطق بالنسبة إلى تنوع العلوم ـ الموقع الذي تبعه يكون العلم النُمولجي الذي يطاول الماهية الأمثلية للعلم بما هو كذلك، أو، مما يعني الأمر نفسه،

العلمَ النُمولجي للتفكير العلمي بعامة وذلك فقط تبعا لمحتواه وبنيته النظريين؛ ومن جهة *أخرى* حين نلاحظ أن المحتوى النظري لعلم من العلوم ليس سوى المحتوى الدلالي لنصوصه النظرية بمعزل عن تلك العوامل الظرفية التي هي الأشخاص الذين يحكمون وظروف الحكم؛ وأن النصوص تجد في الوقت نفسه *وحدتها* في صورة النظرية وأن النظرية بدورها تدين بصلاحها النظري إلى التطابق المتناسب مع قانون أمثلي، وتدين بوحدتها بما هي وحدة دلالية إلى الموضّعية المدلول عليها («والمعطاة لنا» في المعرفة البديهية). ولا يمكن أن نتجاهل، في هذا المعنى، أن ما يدعى دلالة لا يتضمن قط إلا وحدات أمثلية معبر عنها في تعابير متنوعة ومفكرة في أفاعيل معيشية عديدة، وعليها مع ذلك أن تكون مفرَّقة بعناية سواء عن تعابير المفكرين العرضية أم عن معيشاتهم العرضية.

وإذا كانت كلّ وحدة نظرية معطاة، في ماهيتها، وحدة دلالية، وإذا كان المنطق علم الوحدة النظرية بعامة، سيتبدّه على الفور أن على المنطق أن يكون علم الدلالات بما هي كذلك وعلم أصنافها وفروقها الماهويّة، وأيضًا علم القوانين التي يقوم عليها علم نحو محض (القوانين الأمثلية بالتالي). لأن هذه الفروق الماهويّة تشكل بالتأكيد أيضًا جزءا من تلك الفروق القائمة بين الدلالات الموضوعية والدلالات البلاموضوع، بين الدلالات الصادقة والكاذبة، وتشكل جزءا من هذه القوانين أيضًا، وإذًا من «قوانين الفكر» المحض التي تعبر عن العلاقة القبلية بين الصورة المقولية للدلالات وموضّعيتها أو حقيقتها.

ويضاد هذا الفهم للمنطق بما هو علم الدلالات، اصطلاح المنطق التقليدي ومنهجه العامين، وهو المنطق الذي يعمل بحدود سيكولجيّة أو يجب أن تفسر سيكولجيّا، مثال التصوّر والحكم والإثبات والنفي والفرض والنتيجة الخ.، والذي يظن أنه بذلك يلاحظ فعلا مجرد فروق سيكولجيّة ويصل إلى العلاقات السيكولجيّة ذات الصورة القانونية الخاصة بها. لكن بعد المباحث النقدية في ***المقدمات***، لا يمكن لهذا الفهم أن يودي بنا إلى الغلط. وهو يظهر فقط كم إن المنطق لا يزال بعيدا عن فهم دقيق للموضوعات التي تشكل حقل بحوثه الحصري وكم عليه أن يتعلم أيضًا من العلوم الموضوعية، في حين أنه يزعم مع ذلك أنه يقود إلى فهم ماهيتها النظري.

فحيث توسع العلوم النظرياتِ السستامية، وحيث تقدم لنا الثمر الناضج لحقيقة معروفة بوصفها وحدة موضوعية بدلا من أن تُقيم التواصل مع مجرد نهج البحث وإرسائه الذاتيين ، لا يدور الأمر، هناك قط ولا في أي مكان، على أحكام وعلى تصوّرات أو أفاعيل نفسية أخرى. قد يعرّف الباحث الموضوعي تعابير وقد يقول: نفهم *بالقوة الحية*، *بالكتلة*، *بالتكامل*، *بالزاوية السينية الخ.*، *هذا الأمر أو ذاك*. إلا أنه بذلك يشير فقط إلى *الدلالة* الموضوعية لتعابيره ويعين «الأفاهيم» التي يرى-إليها والتي تلعب دورا في حقائق ميدانه بما هي آونة مقوّمة. ويهمه ليس الفهم بل الأفهوم الذي يحسبه وحدة دلالية أمثلية، وكذلك الحقيقة التي تنبني هي إيّاها بأفاهيم.

وينشىء الباحث من ثم قضايا. ومن الطبيعي أن يزعم أثناء ذلك وأن يحكم. لكنه لا يتكلم على *أحكامه* ولا على أحكام أي كان، بل *على مطلوبات* متصلة بها. وحين يحيل إلى تلك *القضايا*، إذ ينصرف إلى فحص نقدي، فإنما يرى إلى الدلالات الإخبارية الأمثلية. وليست الأحكام بل القضايا هي ما يصفها بأنها كاذبة أو صادقة؛ فقضايا تكون عنده مقدمات وقضايا أخرى نتائج. ولا تتألف القضايا من أفاعيل نفسية وأفاعيل تصوّرية أو ظنية بل هي تتألف إن لم يكن من قضايا أخرى، فعلى الأقل وفي نهاية التحليل، من أفاهيم.

والقضايا هي نفسها مواد *الأقيسة*. وهنا أيضًا يظهر من جديد الفرق بين أفاعيل القياس ومضامينها الموحدة أي الأقيسة، أي *الدلالات* المتماهية لنصوص معقدة معينة. وليست صلة النتيجة الضرورية التي تشكل صورة الاستدلال اقترانا امبيريا-سيكولجيا للمعيشات الحكمية، بل صلة أمثلية بين مدلولات النصوص الممكنة، بين القضايا. ويعني «يوجد» أو «ثمة» ذاك يصلح، والصلاح هو ما ليس على أي علاقة ماهويّة قط مع من يحكم امبيريا. وحين يستنتج الفيزيائي من قوانين الرافعة وقانون الجاذبية الخ.، واشتغال آلة ما، فإنه يعيش بالتأكيد ضمنا جميع أنواع الأفاعيل الذاتية، لكن *ما* يفكّره ويربطه في وحدة هو الأفاهيم والقضايا في صلاتها الموضّعية. ومع الاقترانات الذاتية للأفكار تتناسب هنا وحدة دلالية موضوعية (أي تتوافق بتطابق مع الموضوعية «المعطاة» في البداهة)، وحدة هي ما هي سواء جعلناها راهنة في التفكير أم لا.

والأمر على هذا النحو أينما كان. فإن كان الباحث العلمي لا يرى نفسه في هذا الوضع ملزما بالتمييز تعبيريًّا اللغوي والدال من المفكَّر موضوعيا والمعبر دلاليا، فإنه يعلم جيدا مع ذلك أن التعبير عرضي وأن الفكرة، الدلالة المتماهية، الأمثلية، هي الماهويّ. ويعلم أيضًا أنه لا يبدع القيمة الموضوعية للأفكار وتعالق الأفكار ولا قيمة الأفاهيم والحقائق كما لو كان الأمر يدور على ظروف عرضية لذهنه أو لذهن البشرية بعامة، بل أن لديه *رئيان* هذه القيمة التي *يكتشفها*. ويعلم أن هذا الكون الأمثلي ليس له دلالة «كون» نفسي «في ذهننا» ، حيث إنه مع نسخ الموضوعية الأصيلة للحقيقة والكون الأمثل بعامة سينسخ أيضًا كلّ كون واقعي بما فيه الكون الذاتي. وإذا ما تأتى لباحث أن يحكم بخلاف ذلك فإن ما يفعله سيقع خارج إطار العلم الخاص وضمن تفكير يتدخل لاحقا. والحال، إنه لو كان يجب أن نعتقد مع هيوم أن القناعات الحقيقية للبشر تتجلى في أفاعيلهم على نحو أفضل مما في أقوالهم، لكان علينا أن نأخذ على أولئك الباحثين أنهم لا يفهمون أنفسهم. فهم لا ينتبهون من دون تحكيمات إلى ما يرون-إليه حين يتابعون، بسذاجة، أبحاثهم ويعملون على تأسيسها؛ وتودي بهم إلى الغلط مرجعية المنطق المزعومة بحجاجها السيكولجي الخاطئ ومصطلحاته المزوّرة ذاتويّا.

يتقوم كلّ علم، من حيث محتواه الموضوعي، وبما هو نظرية، بتلك الخامة *الواحدة* المتجانسة: إنه عَقْد(*) أمثلي من الدلالات. ويمكننا أيضًا أن نقول: كلّ هذا النسيج الدلالي المسمى وحدة العلم النظرية يندرج بدوره، مهما تنوع، تحت المقولة التي تشمل جميع عناصره، ويقوّم، هو إيّاه، وحدة دلالية.

فالدلالة إذًا وليس الدلّ، والأفهوم والقضية وليس التصوّر والحكم، هي العنصر الماهويّ المعيِّن في العلم، وعليها بالضرورة أن تكون الموضّع العام للبحث في العلم الذي يعالج ماهية العلم. والواقع أن كلّ ما هو منطقي يفهم تحت المقولات التي تحضر معا متضايفة، مقولات *الدلالة والموضّع*. فحين نتكلم إذن بالجمع على مقولات منطقية قد يكون الأمر يدور على أنواع محض تفرق قبليا داخل الجنس دلالة، أو على صور منتمية بالتضايف إلى *الموضّعية*

(*) في مثل قولك عَقْد البناء: Komplexion

المدركة مقوليًّا بما هي كذلك. وعلى هذه المقولات إنما تتأسس، من ثم، القوانين التي يجب أن يصوغها المنطق: من جهة، القوانين التي، إذ تصرف النظر عن الصلات الأمثلية بين القصد الدلالي والملء الدلالي ومن ثم عن الوظيفة المعرفية الممكنة للدلالات، تتعلق بمجرد تشابك الدلالات بدلالات جديدة (ولا يهم إن كانت «واقعية» أم «متخيلة»[1]). ومن جهة أخرى *القوانين المنطقية* بالمعنى القوي للفظ، التي تتعلق بالدلالات لجهة صلتها بالموضّع أو بغياب «الموضّع»، بصدقها أو كذبها، بتساوقها أو لا تساوقها. من حيث يتعين كلّ ذلك بمجرد الصورة المقولية للدلالات. وتتناسب مع هذه الأخيرة، وفق توجه معادل ومتضايف، *القوانين التي للموضّعات بعامة من حيث تُفكَّر بوصفها* متعينة *بالمقولات وحدها* وحسب. وتتضمن هذه القوانين جميع ما يصلح من أخبار عن الوجود أو الحقيقة التي، بصرف النظر عن أي مادة معرفية، يمكن أن تقام على قاعدة الصور الدلالية وحدها.

(1) سنقدم تدقيقات في هذا الصدد في المبحث IV

الفصل الرابع

مضمون المعيشات الدلالية الفيميائي ومضمونها الأمثلي

§ 30 مضمون المعيش المعبِّر بالمعنى السيكولجي ومضمونه بمعنى الدلالة الواحدية

لا نرى ماهية الدلالة في المعيش الذي يهب الدلالة بل في «مضمونه» الذي يقدم وحدة قصدية متماهية[1] بالتضاد مع التنوع المتناثر للمعيشات الواقعية أو الممكنة للمتكلمين أو المفكرين. وليس «مضمون» المعيش الدلالي العائد إليه، في هذا المعنى الأمثلي، سوى ما تفهمه السيكولجيا بمضمون، أعني جزءا واقعيا ما أو وجها من وجوه معيش ما. فحين نفهم اسما ـ وسواء كان يسمي شيئا ما فرديا أم عاما، فيزيائيا أم نفسيا، كائنًا أم غير كائن، ممكنا أم ممتنعا ـ أم حين نفهم خبرا ـ سواء كان من حيث مضمونه صادقا أم كاذبا، متساوقا أم غير متساوق، حصيلة حكم أم متوهمًا ـ فإن ما يعنيه أحد تلك التعابير (وبكلمة إن الدلالة التي تشكل المفهوم *المنطقي* والمشار إليه عمليا في التعالقات محض المنطقية، بوصفه تصوّرا أو أفهوما، حكما أو قضية، الخ) ـ ليس شيئا يمكنه أن يصلح، بالمعنى الواقعي بوصفه جزءا من الفهم المتناسب. ولهذا المعيش بالطبع عناصره السيكولجيّة أيضًا، فهو مضمون ويتألف من مضامين ـ بالمعنى السيكولجي العادي. وتشكل جزءا منه قبل أي شيء عناصر هذا المعيش الحسي،

---

(1) يمكن للفظ *قصدي* أن يطبق، تبعًا لتخيّله، أيضا على الدلالة التي لموضّع القصد. ولا تعني الوحدة القصدية بالتالي الوحدة المقصودة بالضرورة، وحدة الموضّع.

والظاهرات اللغوية بحسب مضامينها محض المرئية والسمعية والحركية، وكذلك أفاعيل التفسير الموضّعي الذي يرتب الألفاظ في سياق المكان والزمان. والقائم السيكولجي هو، من وجهة النظر هذه كما نعلم، متنوع جدا ومتغير كثيرا تبعا للأفراد؛ لكنه متغير أيضًا بالنسبة إلى الفرد نفسه، بحسب الآونة، وذلك في ما يخص لفظا «واحدا بعينه». فأن أتخيل، في تصوّرات الألفاظ المصاحبة والساندة لتفكير الصامت، في كلّ مرة ألفاظا يتلفظ بها صوتي؛ وأن تمثل بصورة عادية علامات كتابتي المختزلة أو العادية، في هذه المناسبة وبتقطع، الخ. ، فتلك هي خاصياتي الفردية ولا تشكل جزءا إلا من المضمون السيكولجي لعيش تصوّراتي. وتتصل بالمضمون بالمعنى السيكولجي فروق متنوعة ليس من السهل دائما أن نصوغها وصفيا، وتتعلق بسمة الأفعول الذي يشكل القصد ذاتيّا أو أيضًا بالفهم. فحين اسمع اسم بسمارك ليس ثمة فرق قط، من أجل فهم هذا اللفظ في دلالته الموحدة، أن أتصوّر ذاك الرجل العظيم بقبعة ومعطف أو في ثياب محارب، أو أن أتصوّره في مخيلتي وفقا لهذه الصورة أو تلك من صوره الشخصية. بل إن مسألة ما إذا كانت تلك الأخيلة بعامة تحدِّس أم لا الوعي الدلالي أو تحييه لا مباشرة ، هي مسألة غير مهمة.

أرسينا[1]، في نزاعنا ضد فهم دارج، أن ماهية التعبير تكمن في القصد الدلالي وليس في التشكيلات المتفاوتة الكمال، القريبة أم البعيدة، التي يمكن أن تقترن بذلك القصد بملئه. لكن، ما إن تكن معطاة حتى لا تعود متحدة جوانيا مع القصد الدلالي؛ وهكذا يصير من الواضح أن معيش التعبير، في وحدته، الذي يمارس وظيفته وفقا للمعنى إذا ما لاحظناه في مختلف الحالات التي يمثل فيها، يشهد، حتى من وجهة الدل، فروقات سيكولجيّة هائلة، في حين أن دلالته تبقى مع ذلك هي هي نفسها. وقد أظهرنا أيضًا[2] أن شيئا ما متعينا يتناسب واقعيا مع تماهي الدلالة هذه في الأفاعيل العائدة إليه؛ فما نسميه القصد الدلالي ليس إذًا سمة من دون تلوين تفترق فقط بصلتها مع الحدوس المالئة وبالتالي على نحو

---

(1) راجع أعلاه الفصل الثاني § 17.

(2) راجع § 22.

براني، بل بالأحرى إن قصودا دلالية متسمة بمضمون مختلف تنطبق على دلالات مختلفة أو على تعابير منطبقة على دلالات مختلفة؛ في حين أن جميع التعابير المفهومة بالمعنى نفسه تكون مزودة بالقصد الدلالي نفسه مثلما هي مزودة بسمة نفسية متعينة على نحو متماه. وببساطة تلك السمة وحدها إنما تصير المعيشات التعبيرية، التي تختلف كثيرا جدّا في محتواها السيكولجي، معيشات من الدلالة نفسها. ومن البيِّن أن تغيرات الدل تشرط هنا ضروبا معينة من الحصر لا تغير في شيء ماهية المطلب.

§ 31 السمة الأفعولية للدل ودلالته الواحدة أمثليا

بإحالتنا إلى السيكولجي المشترك بالتضاد مع السيكولجي المتغير، لم نسم بعد، مع ذلك، الفرق الذي نريد إيضاحه في ما يخص التعابير أو أفاعيل التعبير، أي الفرق بين محتواها السيكولجي ومحتواها المنطقي. لأن ما يبقى هو هو من حالة إلى أخرى، وما يتبدل ظرفيا، لا يشكلان جزءا من المحتوى السيكولجي. ذلك أننا لا نزعم قط، في تعليمنا، أن سمة الأفعول نفسه الـ هو هو أينما كان، تشكل سلفا الدلالة. ومثالا إن ما تعنيه الجملة الخبرية: π *هو عدد مفارق*، وأن ما نفهمه بذلك حين نقرأه أو ما نرمي إليه حين نخبر به، ليس وجها فرديا من معيشنا الذهني يكتفي بالظهور في كلّ مرة من جديد. هذا الوجه هو مختلف فرديا على أي حال من حالة إلى أخرى، في حين أن معنى الجملة الخبرية يجب أن يكون هو هو. وحين نردد أو حين يردد أي شخص آخر القضية نفسها بالقصد نفسه، فلكلّ واحد ظاهراته وألفاظه وآونته الفهمية. لكن، بإزاء هذه التنوعية اللامحدودة من المعيشات الفردية فإن *ما* هو معبر عنه فيها هو أينما كان شيء ما متماه، وهو هو عينه بالمعنى الأضيق للفظ. فدلالة القضية لم تتكثر مع عدد الأشخاص والأفاعيل، والحكم بالمعنى المنطقي الأمثلي هو واحد.

وإذا كنا نشدد هنا على تماهي الدلالة الدقيق ونفرقه من تلك السمة النفسية الثابتة للدل، فإن ذلك لا يعود إلى تفضيل ذاتي لتلك الفروق اللطيفة، بل إلى اقتناعنا النظري الأكيد بأنه على هذا النحو وحسب إنما يمكن أن نلبي متطلبات المطلوب الأساسي لفهم المنطق. ولا يدور الأمر هنا أيضًا على مجرد فرض لا

يسوغ نفسه إلا بما يمكن أن يقدمه تفسيره؛ بل نحن نحيل إلى هذا المطلب كما إلى حقيقة تُنال بلا توسّط، وننصاع بذلك إلى المرجعية الأخيرة بالنسبة إلى كلّ وسائل المعرفة، التي هي البداهة. فأنا أرى بداهة أنني أرمي في أفاعيل التصوّر والحكم المتكررة، أو يمكن أن أرمي إلى الشيء نفسه على نحو متماه وإلى الأفهوم نفسه أو القضية نفسها؛ وأرى ببداهة، ومثالا، أنه حيث يدور الأمر على *القضية* أو على *الحقيقة*: π *عدد مفارق*، لا أنظر إلى معيش فردي أو أوان معيش لشخص ما. وأرى ببداهة أن موضّع هذا الحديث المتفكَّر هو حقا ما يشكل الدلالة في الحديث. أخيرا، أرى بداهةً أن ما أرى-إليه في القضية المذكورة، أو (حين أفهمها) أن ما أتصوّره بوصفه دلالتها، هو بتماه ما هي عليه، ولا يهم إن كنت أفكر أم أُوجد، أم إن كان ثمة بعامة أشخاص يفكّرون أو أفاعيل تفكير. والأمر هو نفسه بالنسبة إلى كلّ أنواع الدلالات، إلى دلالة الحامل والمحمول والإضافة والاقتران الخ.. والأمر هو نفسه بخاصة بالنسبة إلى التعيانات الأمثلية التي لا تلائم أصلا إلا الدلالات. وتشكل جزءا من ذلك، وكي لا نذكر إلا القليل الهام بخاصة: المحمولات: *صادق وكاذب*، ممكن *وممتنع*، *كلي ومفرد*، متعين *وغير* متعين *الخ*..

والحال، إن تلك الهوية الحقيقية التي نثبتها هنا ليست سوى هوية *النوع*. وهكذا، بل فقط هكذا، يمكنها بما هي وحدة أن تحتضن التنوعية المتناثرة للمفردات الفردية (تجمعها واحدا واحدا(*)). والمفردات التنوعية لدلالة واحدة أمثليا هي بالطبع آونة الأفعول المتناسبة مع الدل، *والقصود الدلالية*. وهكذا تتصرف الدلالة بالنسبة إلى كلّ أفعول من أفاعيل الدل (التصوّر المنطقي بالنسبة إلى أفاعيل التصوّر، والحكم المنطقي بالنسبة إلى الأفاعيل الحكمية، والقياس المنطقي بالنسبة إلى أفاعيل القيْس) على نحو شبيه إلى حد ما بالأحمر نوعيا بالنسبة إلى الرزمات الورقية التي أمام ناظري والتي «لها» كلها الأحمر نفسه. فلكلّ رزمة، بالاضافة إلى الآونة الأخرى التي تقوّمها (الامتداد، الشكل الخ) أحمرها الفردي الخاص أي *حالتها المفردة* من هذا النوع اللوني في حين أن هذا

(*) باليونانية في الأصل: ξυμβάλλειν εἰς ἕν

الأخير لا يوجد هو نفسه حقيقة لا في هذه الرزمة ولا في أي مكان في العالم؛ ولا بخاصة «في تفكيرنا» من حيث يشكل جزءا من مجال الكون الواقعي، من فلك الزمنية.

ويمكننا أيضًا أن نقول إن الدلالات تشكل صنفا من *الأفاهيم* بمعنى *«الموضّعات العامة»*. مما لا يعني، مع ذلك، أنها موضّعات توجد إن لم يكن في مكان ما في «العالم» فعلى الأقل في موضع سماوي[*] أو في روح الهي ما؛ إن مثل ذلك الأقنوم الميتافيزيقي سيكون من الخلف. وسيبدو بالنسبة إلى من اعتاد على ألا يفهم بكون إلا الكون «الواقعي» وبموضّعات إلا الموضّعات الواقعية، سيبدو من الهذر التام الكلام على موضّعات عامة وعلى وجودها؛ وعلى العكس، لن يصدم ذلك من يتخذ بدءا مثل هذا الكلام بوصفه إيماءات على صلاح بعض الأحكام، أعني الأحكام التي فيها يحكم على الأعداد والقضايا والأشكال الهندسية الخ، ويتساءل حينها إن لم يكن من اللازم هنا كما في مكان آخر أن ننسب، بداهةً، إلى ما عليه نحكم صفة «الموضّع الكائن حقا» بوصفه متضايف صلاح الحكم. والواقع، ومن الوجهة المنطقية، أن الأجسام السبعة المنتظمة هي سبعة موضّعات شأنها بذلك شأن أعمدة الحكمة السبعة وأن مبدأ تشكل القوى المتوازي الأضلاع، هو موضّع شأنه شأن مدينة باريس[1].

§ 32 ليست أمثلية الدلالات أمثلية بالمعنى المعياري

ليست أمثلية الدلالات حالة خاصة من أمثلية النوعيّ بعامة. وليس لها بالتالي قط معنى *الأمثلية المعيارية* كما لو أن الأمر كان يدور على أمثل كمالي، وعلى قيمة أمثلية قصوى في مقابل الحالات المفردة لتحققها التقريبي المتفاوت. و«الأفهوم المنطقي» أي الحدّ بمعنى المنطق *المعياري*، هو بالتأكيد أمثل بالنسبة إلى الأفعول الذي يدل عليه. ذلك أن قاعدة الصناعة المعرفية تصاغ كالآتي: «استخدمْ الألفاظ بدلالة متماهية إطلاقا؛ باستبعاد كلّ اضطراب في الدلالات.

(*) باليونانية في الأصل: τόπος οὐράνιος

(1) في ما يتصل بمسألة ما هية الموضّعات العامة راجع المبحث II.

وفَرِّقْ الدلالات واحرصْ على إبقاء الفرق في الإخبار عن التفكير بعلامات حسية فارقة بوضوح». إلا أن هذه الوصية تعود إلى من يمكنه وحده أن يخضع لوصية، وإلى صياغة الحدود ذات الدلالة، وإلى العناية التي نوليها التفريق الذاتي، وإلى تعبير الأفكار. والدلالات «فِيّاها» هي وحدات نوعية أيا كان النحو الذي عليه يتغير الدل (وفقا لما عرضناه أعلاه)؛ وليست هي ذاتها أماثل. ولا تستبعد الأمثلية المعيارية الواقع بالمعنى العادي لهذا اللفظ. فالأمثل هو أنموذج عينيّ يمكنه حتى أن يوجد كشيء حقيقي يمكن أن يقع تحت ناظرينا: كما عندما يأخذ الفنان المبتدىء كأمثل له أعمال معلِّم كبير، أمثل يسعى إلى أن يتوافق معه وينزع إليه في إبداعه الخاص. وحتى حيث لا يكون الأمثل قابلا للتحقق فهو على الأقل فرد في قصد تصوّره. أما الأمثلية فهي، على العكس، ضد الواقع أو الفردية وتستبعدهما؛ وليس النوعيّ هدفا لطموح ممكن وأمثليته هي أمثلية «الوحدة في التنوعية». فليس النوع عينه بل فقط المفرد المدرج تحته هو الذي يكون أحيانا أمثل عمليا.

§ 33 أفهوما: «الدلالة» و«الأفهوم» بمعنى النوع لا ينطبقان

قلنا إن الدلالات تشكل *صنفا* من «الموضّعات العامة» أو الأنواع، وفي الحقيقة يشترط كلّ نوع، حين نريد الكلام عليه، دلالة يُتصوّر فيها، وهذه الدلالة بدورها هي إيّاها نوع. إلا أن ذلك لا يعني أن الدلالةَ، التي يفكّر فيها نوعٌ وموضّعه، والنوعَ إيّاه شيءٌ واحد بعينه. وكما نفرق في ميدان المفرد، مثالا، بين بسمارك إيّاه والتصوّرات التي يمكن أن تكون لدينا عنه، وكذلك بين: *بسمارك رجل الدولة الألماني الأعظم الخ.*، كذلك نفرق في ميدان النوعي، مثالا، بين العدد 4 إيّاه والتصوّرات (أي الدلالات) التي موضّعها 4 وعلى سبيل المثال: *العدد 4، العدد المزدوج الثاني في سلسلة الأعداد* الخ.، وبالتالي لا تُختزل العمومية التي نفكّر*ها* إلى عمومية الدلالات التي نفكّر *فيها*. وتنقسم الدلالات من حيث الموضّعات *التي تعود إليها*، ومن دون الإساءة إلى كونها موضّعات عامة بما هي كذلك، إلى فردية ونوعية أو ـ كما نفضل أن نقول لأسباب لغوية سهلة على الفهم ـ *عامّة*. فالتصوّرات الفردية مثالا هي إذًا بمثابة وحدات دلالية *عامّة* في حين أن موضّعاتها فردية .

§ 34 في أفعول الدل لا نعي الدلالة موضّعيا

قلنا إن الدلالة الواحدية تتناسب في المعيش الدلالي الراهن مع معلَم فردي بوصفه حالة فردية من ذلك النوع: مثلما يتناسب الأوان *أحمر* في الموضّع الأحمر مع الفرق النوعي *أحمر*. وحين ننجز هذا الأفعول، ولنقل حين نعيش فيه، نرى بالطبع إلى موضّعه وليس إلى دلالته. ومثالا حين نخبر بشيء ما، نصدر حكما على الموضّع المعني وليس على دلالة الجملة الخبرية أي على الحكم بالمعنى المنطقي. فهذا الأخير لا يصير موضّعا لنا إلا في أفعول فكري تفكري به لا نسلط نظرنا على الخبر المتمّم وحسب بل أيضًا نتمّ التجريد المطلوب (وبقول أفضل: الأمثلة). وليس هذا التفكر المنطقي نوعا من أفعول يتحقق في ظروف مصطنعة وبالتالي على نحو استثنائي تماما، بل هو عنصر عادي من التفكير *المنطقي*؛ وما يميز هذا الأخير هو التعالق النظري والاستنتاج النظري الذي هو هدفه، والذي ينجز في تفكرات متدرجة على *مضامين* الأفاعيل الفكرية التي قمنا بها للتو. ويمكن لصورة عادية جدا من القياس التي ينصرف إليها التفكير أن تصلح لنا مثالا: «هل ب خ قائم ؟ هذا ممكن. إلا أنه قد يحصل عن *هذه القضية* أن م قائم، لكن ذلك لا يمكن؛ إذًا *ما* حسبته بدءا ممكنا أي أن ب خ *قائم* يجب أن يكون أيضًا كاذبا الخ». ولننتبه إلى الألفاظ التي شددنا عليها وإلى الأمثلات المعبر عنها فيها. *هذه* القضية: *إن* ب خ *قائم*، التي نعثر عليها في طول قياسنا وعرضه بوصفها الثيمة التي تخصه ليست، كما هو واضح، الأوان الدلالي الهروب في أفعول التفكير الأول الذي فيه ظهرت لنا الفكرة للمرة الأولى، وليس هذا وحسب، بل إن التفكر المنطقي يتمم، في الخطوات اللاحقة، ويُتابع باستمرار الرأي-إلى دلالة القضية التي أُدركت بوصفها الدلالة الوحيدة عينها، أمثليا وبتماه، في التعالق الفكري الموحّد. والأمر على النحو نفسه أينما جرت عملية تعليل نظري موحد. فلا يمكننا أن نلفظ: *إذًا*، من دون النظر إلى المحتوى الدلالي للمقدمات. وبإصدارنا حكما على المقدمات لا نعيش في الأحكام وحسب بل نتفكر على مضامين الأحكام؛ وبالنظر إلى هذه المضامين وحسب إنما تظهر النتيجة مبررة. ولهذا السبب بالضبط، ولهذا السبب وحده يمكن للصورة المنطقية للقضايا المستخدمة كمقدمات (وهي صورة لا تبلغ بحق

الوضوح الأفهومي الكليّ الذي يجد تعبيره في الصور القياسية) أن تصير معيِنة رئيانا بالنسبة إلى استخلاص النتيجة.

§ 35 الدلالات «فِيّاها» والدلالات التعبيرية

فضلنا حتى الآن أن نتكلم على الدلالات التي هي دلالات تعابير ، كما يشير المعنى النسبي المستخدم عادة للفظ دلالة. لكن، ليس ثمة من تعالق ضروري، فِيّاه، بين الوحدات الأمثلية التي تعمل في الواقع كدلالات والعلامات المقترنة بها، أي التي بواسطتها تتحقق في الحياة النفسية للبشر. فلا يمكننا إذن أن نزعم أن جميع الوحدات الأمثلية التي من هذا النوع هي دلالات تعبيرية. وكلّ حالة جديدة من التشكل الأفهومي تعلمنا كيف تتحقق دلالة لم تكن قد تحققت من قبل قط. وكما لا تبرز الأعداد ـ بالمعنى الأمثلي الذي يفترضه علم الحساب ـ ولا تندثر مع أفعول العد وكما أن السلسلة اللامتناهية من الأعداد تمثِّل، من ثم، مجموعا من موضّعات عامة ثابتة ومحددة بدقة بشرعية أمثلية ولا يمكن لأحد أن يزيد عليها أو ينقص منها؛ كذلك هو الأمر أيضًا بالنسبة إلى الوحدات الأمثلية محض المنطقية، وللأفاهيم والقضايا والحقائق، وباختصار للدلالات المنطقية. فهي تؤلف مجموعا من الموضّعات العامة مقفلة أمثليا، من العرضي لديها أن يفكّر كونها أو يعبر عنه. ثمة إذًا ما لا يحصى من الدلالات التي هي، بالمعنى النسبي العادي للفظ، دلالات ممكنة وحسب لأنها لا تصل قط إلى التعبير ولأنها، بسبب من حدود الملكة المعرفية البشرية، لا يمكنها قط أن تصل إلى التعبير.

II

وحدة النوع الأمثلية ونظريات التجريد الحديثة

مدخـــل

نلقف وحدة الدل الأمثلية، وفقا لتحليلات المبحث الأخير، عبر وحدة أفعول الدل الذي يفرق وعيا دلاليا لتعبير معطى، في تلوينه المتعين، من وعي دلالي مختلف. مما لا يعني بالطبع أن سمة الأفعول تلك هي العينيّ الذي على أساس منه تتقوّم لدينا الدلالة بما هي نوع. بل إن العينيّ المنتمي إليها هو بالأحرى كامل معيش التعبير المفهوم الذي تلازمه هذه السمة من حيث تدخل إليه تلوينا يُحْييه. والعلاقة بين الدلالة والتعبير الدال أو تلوينه الدلالي، هي نفسها، العلاقة بين النوع أحمر وموضّع الحدس الأحمر، مثالا، أو الأوان الأحمر الظاهر فيه. وعندما نعيش الأحمر نوعيا، فإن موضّعا أحمر يظهر لنا وبهذا المعنى نوجه نظرنا إليه (ولا نرى-إليه مع ذلك). وفي الوقت نفسه يبرز فيه الأوان الأحمر ويمكننا، بقدر ذلك، أن نقول أيضًا هنا إننا كنا قد وجهنا نظرنا إليه. لكن ليس ذاك الأوان ولا ذاك الوجه المفرد المتعين فرديا بذاك الموضوع هو ما نرى-إليه كما نفعل مثالا حين نخبر بهذه الملاحظة الفيميائية: إن آونة «أحمر» الأجزاء المنفصلة في مساحة الموضّع الذي يظهر لنا هي أيضًا منفصلة؛ وحين يظهر الموضّع أحمر وفيه الآوان أحمر منفصلا نعيش بالأحرى الأحمر الواحد والـ هو هو ولا نعيشه وفقا بنمط وعي جديد به يصير النوع بالضبط، بدلا من الفردي، موضّعا لنا. وقد يلزم إذن أن ننقل ذلك إلى موقع الدلالة المناسب في علاقاتها بالتعبير وبدلّه سواء كان يعود أم لا إلى حدس متناسب معه.

تنجم الدلالة إذن، بما هي نوع، *بالتجريد* على أساس ما أشرنا إليه. لكن

بالتأكيد ليس بالتجريد بالمعنى العاميّ للفظ، الذي يسود في السيكولجيا ونظرية المعرفة الأمبيريتين والذي لا يمكن أن يتضمن بأي وجه النوعي؛ وذاك هو فضله بالضبط على ما يقال. وتدخل مسألة التجريد مضاعفة في الحسبان من أجل تأسيس فلسفي للمنطق المحض. وبداية لأنه يوجد أيضًا من بين الفروق المقولية بين الدلالات التي على المنطق المحض أن يأخذها ماهويّا بالحسبان، الفرق المتناسب مع التضاد بين الموضّعات الفردية والموضّعات العامة. لكن، ثانيا وبخاصة، لأن الدلالات بعامة ـ أقصد الدلالات بمعنى الوحدات النوعية ـ تؤلف ميدان المنطق المحض ولأن كلّ سوء فهم لماهية النوع عليه من ثم أن يطاولها هي إيّاها في ماهيتها الخاصة. وهكذا لن يكون من غير المفيد أن نعالج منذ الآن، في سلسلة من المباحث الأولية، مسألة التجريد وأن نؤمن، بالدفاع عن المشروعية الخاصة للموضّعات النوعية (أو الأمثلية) إلى جانب الموضّعات الفردية (أو الواقعية)، أن نؤمن المبدأ الأساسي للمنطق المحض ولنظرية المعرفة. وتلك هي النقطة التي بصددها تفترق السيكولجيّة النسبوية والأمبيرية من المثالية التي تمثل الإمكان الوحيد لنظرية في المعرفة منسجمة مع نفسها.

وبالطبع لا يقصد لفظ *المثالية* هنا أي مذهب ميتافيزيقي بل صورة نظرية المعرفة تلك التي تتعرف في الأمثلي شرط إمكان معرفة موضوعية بعامة بدلا من أن تستبعده بتفسير سيكولجي.

الفصل الأول
الموضّعات العامة ووعي العمومية

§ 1 نعي الموضّعات العامة والموضّعات الفردية في أفاعيل مختلفة ماهويّا

كنا علَمْنا موقفنا الخاص ببضع كلمات، ولم يكن بنا حاجة إلى كثير من الشرح لتسويغه. لأن كلّ ما نرمي إليه ـ صحة الفرق بين الموضّعات النوعية والموضّعات الفردية والفرق في طريقة التصوّر التي بموجبها نعي هذه وتلك ـ تضمنه لنا البداهة. وهذه البداهة معطاة لنا مع إيضاح التصوّرات المعنية. وليس علينا سوى أن نحيل إلى الحالات التي فيها تمتلىء التصوّرات الفردية أو النوعية حدسيا كي نلقي أنور إيضاحٍ على الموضّع المرئي-إليه خصيصا وعلى ما يجب، في ما يخص معناها، أن يعالَج بوصفه ماهويّا من النوع نفسه أو بوصفه مختلفا. عندها سيتيح التفكير على هذين الضربين من الأفاعيل رؤية ما إذا كان ثمة فروق ماهويّة أم لا في الطريقة التي بها يتمّان.

والحال، إن الفحص المقارن في هذا الإلماح الأخير يفيدنا أن الأفعول الذي به نرى-إلى النوعي هو في الواقع مختلف ماهويّا عن الأفعول الذي به نرى-إلى الفردي. سواء كنا في هذه الحالة الأخيرة نرى-إلى واقعة عينيّة بوصفها كلا أم كنا نرى فيها إلى جزء فردي أو أمارة فردية. وثمة أيضًا بالتأكيد في الجهتين جانب فينماني مشترك. فالعينيّ الذي يظهر، هو نفسه من جهة كما من أخرى؛ وفي حين يظهر هذا العينيّ تعطى المضامين الحسية نفسها لنا من جهة ومن أخرى بطريقة اللقف نفسها؛ أي إن الحاصل نفسه من المضامين الحسية والتخيلية

المعطاة راهنا يخضع «للقف» نفسه أو «للعَنْيِ» نفسه الذي فيه تتقوم لِيّانا أي ظاهرة *الموضّع* مع *خاصياته* المقدمة في تلك المضامين. لكن الظاهرة نفسها تُحمّل من جهة ومن أخرى أفاعيل مختلفة. فتارة تكون الظاهرة الأساس التصوّري لأفعول رأي *فردي* أي لأفعول فيه نرى، بمجرد أن نلتفت إليه، إلى ما يظهر نفسه أو إلى ذلك الشيء أو تلك السمة أو ذلك الجزء من الشيء. وطورا تكون أساسا تصوّريا للقف ورأي نوعيين: أي حين يظهر الشيء، أو بالأحرى حين تظهر الأمارة على الشيء لا نرى-إلى هذه الأمارة الموضّعية القائمة هنا والآن بل نرى إلى *مفهومها*، إلى «أمثولها»؛ نحن لا نرى إلى الأوان الأحمر في البيت بل إلى *ال* أحمر. هذا الرأي-إلى، بالنظر إلى أساس لقفه، هو بوضوح أفعول مؤسِّس (راجع المبحث VI، § 26) من حيث تنبني على «حدس» البيت الفردي أو حدس أحمره، طريقة لقفية جديدة تقوّم المعطى الحدسي لأمثول *الأحمر*. وحيث إنه بفضل سمة هذه الطريقة اللقفية يكون أمامنا الآن النوع بما هو موضّع عام، تبرز عندها تشكيلات متعالقة جوانيًّا مثل الأحمر (أي أحمر هذا البيت) الخ. . وتطلع العلاقة البدئية بين النوع والحالة المفردة، ويمثل إمكان استعراض تنوعية من الحالات المفردة بمقارنتها، وأحيانا إمكان الحكم عليها ببداهة: في هذه الحالات جميعا يختلف الأوان الفردي، لكن «في» كلّ حالة يتحقق النوع نفسه. إن الأحمر-ذا هو الأحمر-ذاك نفسه ـ أي هو نوعيا اللون نفسه ـ ومع ذلك فإن هذا النوع مختلف عن ذاك ـ أي إنه معلَم موضّعي مفرد ومختلف حين ننظر إليه فرديا. وهذا الفرق شأنه شأن الفروق المنطقية الأساسية جميعا، مقولي أيضًا. وهو ينتمي إلى الصورة المحض لموضّعيات وعيبه ممكنة بما هي كذلك(*) (راجع في ذلك المبحث VI الفصل السادس وما يليه).

(*) دفع مثل هذا العرض بعض مؤرّخي الأفكار إلى عدّ هوسيرل «واقعيًّا» على طريقة أفلاطون على الأقل، بمعنى ذهابه إلى القول بقيام العام خارج الذهن العارف وافتراقه عن كنط الذي يرى أن «الموضوع بعامة» مجرّد تراءٍ مجاوز، وأن العام أو الكليّ من عمل الذهن البشري. إلا أن «واقعية» هوسيرل بها حاجة إلى تلوين على ضوء ما سيسميه «البيْذوية» أو الذاتية العامة المشتركة بين الذوات المفكِّرة.

§ 2 لا مفر من الحديث عن موضّعات عامة

أدت مغالاة الواقعية الأفهومية إلى إنكار لا الواقع وحسب، بل موضّعية النوع أيضًا. وعلى خطأ بالتأكيد. إذ من الواضح أنه لا يمكن الإجابة عن السؤال: ما إذا كان من الممكن والواجب أن نتصوّر الأنواع كموضّعات، إلا بالاحالة إلى دلالة (بمعنى الرأي-إلى) الأسماء التي تسمي النوع، وإلى دلالة الأخبار التي تتكلّم على صلاح النوع. فإذا كان من الممكن أن نفسر هذه الأسماء والأخبار أو أن نفهم قصد الأفكار الإسميّة والقضوية التي تعطيها الدلالة بحيث تكون موضّعات القصد الخاصيّة فردية، سيكون علينا حينها أن نسلم بتعليم الخصم. لكن الأمر هو على غير ذلك: إذا ما أظهر تحليل دلالة تلك التعابير أن قصدها المباشر بصحيح معناه ليس، بالتأكيد، موجها إلى أي موضوع فردي، وبخاصة إذا ما تبين أن صلة عموميتها مع مصداق موضّعات فردية ليست إلا صلة غير مباشرة من حيث تحيل إلى تعالقات منطقية يتضح معناها فقط انطلاقا من أفكار جديدة ويتطلب تعابير جديدة ـ فإن التعليم الخصم يكون كاذبا بوضوح. وللحق، إنه سيكون من الضروري بإطلاق، مذ ذاك، أن نفرق بين المفردات الفردية، على نحو ما هي الأشياء الأمبيرية مثالا، ومن جهة أخرى المفردات النوعية، من نوع ما هي الأعداد والتنوعيّات في الرياضة، والتصوّرات والأحكام (الأفاهيم والقضايا) في المنطق المحض. *العدد* هو أفهوم يدرج تحته، على نحو ما شددنا على ذلك مرات عدة، 1، 2، 3. . . كمفردات: فعدد *ما* هو *ال*عدد 2 لكن ليس مجموعة ما من موضوعين مفردين. فإذا ما نظرنا إلى هذا الأخير وإن بطريقة غير متعينة البتة، سيتوجب علينا أيضًا أن نقول في أي حال: إن الفكرة تتغير مع التعبير.

ويتناسب مع الفرق بين المفردات الفردية والمفردات النوعية ذلك الفرق، الذي لا يقل ماهويّة، بين العموميات الفردية والعموميات النوعية (الكليّة)؛ وتنتقل هذه الفروق كما هي إلى ميدان الحكم وتخترق المنطق بأسره: تنقسم الأحكام المفردة إلى *مفردة فردية*، مثال: *سقراط هو إنسان ما* ومفردة نوعية مثال: *2 هو عدد مزدوج*، *المربع المستدير هو أفهوم خلف*؛ وتنقسم الأحكام الكليّة إلى *كلية فردية* مثال: *كلّ الناس فانون*، وإلى *كلية نوعية* مثال: *كلّ الدوالّ التحليلية هي*

تفاضليّة، كلّ القضايا محض المنطقية هي قبليّة.

لا يمكن تسوية هذه الفروق والفروق المشابهة إطلاقا، فالمسألة هنا ليست مسألة تعابير موجزة وحسب: لأنه لا يمكن أن نحل محلها، في أي ظرف، أي كناية عنها.

ومن جهة أخرى، يكفي أن نفحص كلّ مثل من تلك الأمثلة كي نقتنع بأن نوعا ما يصير حقا موضّعا في المعرفة وتكون الأحكام الممكنة في ما يخصه من الصورة المنطقية نفسها في ما يخص الموضّعات المفردة. ونأخذ مثالا في المجموعة التي تهمنا على وجه التخصيص. قلنا: إن التصوّرات المنطقية والتصوّرات الواحدية بعامة هي موضّعات أمثلية وإنها تمثل بنفسها شيئا ما عاما أو شيئا ما فرديا. ومثالا: مدينة *برلين* من حيث هي معنى يعود في الحديث وفي الرأي-إلى المتكرر؛ أو التصوّر المباشر لمبرهنة فيثاغورس من دون أن يكون ثمة حاجة لإعادة النص-عليها صراحة؛ أو أيضًا ذلك التصوّر *لمبرهنة فيثاغورس* إيّاها.

أما نحن، وفي ما يخص وجهة نظرنا، فسنظهر كيف أن كلّ دلالة من هذا النوع تصلح بما لا مرية فيه، بوصفها وحدة في التفكير، وكيف أن هذه الوحدة، ضمن ظروف معينة، تظهر كذلك بداهةً في أحكام؛ وكيف يمكن أن تقارن مع دلالات أخرى وأن تفرّق منها؛ ويمكن أن تكون الحامل المتماهي لجميع أصناف المحمولات ونقطة الاتصال المتماهية في علاقات عدة؛ ويمكن أن تلصق بدلالات أخرى وتحسب بمثابة وحدة؛ ويمكن أن تكون، بما هي «متماهية»، بدورها موضّعا بالصلة مع دلالات عدة جديدة ـ وشأن كلّ ذلك وبالضبط شأن موضّعات أخرى ليست بدلالات، مثال الأحصنة، والصخور والأفاعيل النفسية الخ.. وفقط، لأن الدلالة متماهية فإنها يمكن أن تعالج كمتماهية. وهذا عندنا يصلح كحجة لا غبار عليها؛ والأمر هو نفسه بالطبع بالنسبة إلى الوحدات النوعية كلها، وكذلك بالنسبة إلى الوحدات التي ليست بدلالات.

§ 3 في ما إذا كان علينا أن نفهم وحدة النوع بوصفها وحدة عاميّة التماهي والتشابه

في حين نريد أن نستبقي التماهي(*) الدقيق للنوعي بمعنى التقليد القديم، يستند التعليم السائد بحسب الاستعمال الواسع الانتشار، إلى طريقة عاميّة في الكلام على التماهي. في حالة أشياء مشابهة نحن نتكلم غالبا على المطلب *نفسه* ومثالا نقول: *الدولاب نفسه، الثوب نفسه، القبعة نفسها*، حيث يكون ثمة منتجات تتشابه تماما، إذ تصنع على النموذج نفسه، أي أنها تتشابه في كلّ ما يهمنا في أشياء من هذا القبيل. وبهذا المعنى إنما نتحدث عن *الاقتناع نفسه*، *الشك نفسه، السؤال نفسه، الرجاء نفسه*. هذه العاميّة حاضرة على ما يظن في تعابير من *النوع نفسه* وبخاصة من *الدلالة نفسها*؛ ونحن نتكلم، من منظور معيش دلالي متشابه *أينما كان*، على *الدلالة نفسها (على الأفهوم نفسه، والقضية نفسها)*، ونتكلم من منظور تلوّن متشابه، على *الأحمر نفسه* (الأحمر بعامة) وعلى *الأزرق نفسه*، الخ..

آخذ على هذه الحجة، أن الطريقة العاميّة التي بها نتحدث عن الهوِّية بالنسبة إلى أشياء متشابهة تحيل، وبالضبط بما هي عاميّة، إلى لفظ متناسب خاصّي، وإذن إلى تماه. والواقع أننا نجد حيثما يقوم تشابه، تماهيا أيضًا بالمعنى الدقيق والصحيح. إذ لا يمكن أن نصف شيئين بأنهما متشابهان إلا من منظور المعطى الذي فيه يتشابهان. أقول: من منظور، وهنا يكمن التماهي. إن كلّ تشابه هو على صلة بنوع يستردف مقارنات، وهذا النوع ليس بدوره مجرد تشابه يقوم من جهة ومن أخرى، ولا يمكنه أن يكون مجرد تشابه وإلا وقعنا، ولا مفر، في *تقهقر إلى ما لا نهاية*. فنحن نعلِّم منظور التشابه ونؤشر، بوساطة أعمّ حدّ نوعي، إلى دائرة الفروق النوعية التي فيها يقوم الفرق الذي يظهر هو هو في طرفيّ المقارنة. فلو كان ثمة شيئان يتشابهان من منظور الصورة فإن النوع صورة المعني هو ما يشكل

(*) أي بقاء الشيء هو هو، من هوية واحدة وما كان يصحّ قوله: التهوّي، لكنني انصعتُ هنا وفي أمكنة أخرى إلى الدارج من الاستعمال على حساب الدقة. وفي كل مرة يرد تعبير من مثل ماهى وتماهى ومماهاة ومتماهي يجب أن يفهم بالصلة مع الهُوْيّة وليس مع الماهيّة.

الماهويّ؛ وإذا ما كانا متشابهين من منظور اللون فإن النوع *لون* هو ما. . . الخ.، وصحيح أن كلّ نوع ليس معلنا بوضوح بطريقة واحدة المعنى في اللفظ وأنه يمكننا هكذا أن نخطىء أحيانا التعبير المطابق للمنظور، وسيكون من الصعب ربما أن نفصح عنه بوضوح؛ لكنه مع ذلك أمام أعيننا وهو ما يعيّن أن نتكلم على تشابه. وبالطبع قد يبدو لنا قلبا للمطلوب، أن نريد، وإن في الميدان الحسي وحده، أن نعرِّف التماهي ماهويًا بوصفه حالة قصوى من التشابه. إن التماهي لا يعرف قط لكن ليس التشابه. التشابه هو العلاقة بين الموضّعات المدرجة تحت النوع الواحد بعينه. فإذا لم يكن من المسموح الحديث عن تماهي النوع من منظور التشابه، لن يكون لكلمة تشابه أرضا تقف عليها.

§ 4 مآخذ على إرجاع الوحدة الأمثلية إلى تنوعية متناثرة

نلفت أيضًا إلى نقطة أخرى. لو شاء أحدهم أن يحيل، بأي طريقة كانت، مسألة النعت الواحد إلى وجود بعض علاقات التشابه لوضعنا أمام تفكُّره الفرق الذي يظهر التوازي اللاحق. نحن نقارن بين:

1. قصدِنا، حين *نلقف*، في حدس متشابه، مطلوبا *واحدا* أو مجموعة ما من الموضوعات *كواحدة*، ونتعرف دفعة *واحدة* تشابهها بما هي كذلك، أو أيضًا حين نتعرف في أفاعيل *مقارنة* معزولة، تشابه موضوع معين مع موضوعات مفردة، وفي النهاية مع كلّ موضوعات المجموعة[1]

2. وقصدِنا، حين نلقف، وعلى أساس من المرتكز الحدسي عينه ربما، النعت الذي يتشكل من منظورالتشابه أو المقارنة، *بوصفه وحدة أمثلية*.

من البديهي أن هدف قصدنا، في الحالتين، هو أن الموضّع المرئي-إليه الذي نسميه المنعوت في نصنا، هو شيء ما مختلف تماما، فأيا كان عدد الموضوعات التي تمثل لنا في الحدس أو في المقارنة فإنه من المؤكد، في الحالة الثانية أنها ليست هي ما هو مرئي إليه، ولا تشابهها. إن ما هو مرئي هنا هو

---

(1) أنظر توسيعات أكثر دقة حول اللقف الحدسي للمجموعات في كتاب ***فلسفة الحساب***، 1891، الفصل XI وبخاصة صفحة 233 حول معرفة التماثل الحدسية

«العام»، هو الوحدة الأمثلية، وليس تلك الأشياء الفردية والكثيرة.

وتختلف الأوضاع القصدية اختلافا تاما في حالة عنها في الأخرى، ليس فقط منطقيا بل سيكولجيّا أيضًا. ففي الحالة الثانية ليس المطلوب أي نوع من حدس التشابه وليس أيضًا أي مقارنة. أتعرّف هذه الورقة بما هي ورقة وبما هي بيضاء وأتبين بذلك، بوضوح، المعنى العام للتعبيرْين *ورقة وأبيض بعامة* من دون أن يكون عليّ أن أقوم بأي حدس تشابهي ولا بأي مقارنة أيا كانت. وقد يمكن القول، من جهة أخرى، إن التصوّرات الأفهومية لن تكون قط منتجة سيكولجيّا من دون ظهور موضوعات معا تحضر بفضل التشابه في صلة حدسية. لكن هذه الواقعة السيكولجيّة هي خارج البحث تماما هنا، حيث السؤال المطروح هو: تحت أي عنوان يتدخل النعت في المعرفة، ويكون عليه أن يتدخل ولا بد.

والأمر لا يقل وضوحا في النهاية، حين نريد أن نفهم القصد الموجه إلى نوع بوساطة أي نحو تصوّر لمفردات داخلة في مجموعات تشابهية. ولا يمكن لهذه المفردات، المتصوّرة على نحو ما، أن تضم سوى أطراف قليلة معيّنة من تلك المجموعات ولا يمكنها البتة من ثم أن تستنفذ كامل مصداقها. وسيكون من المسموح أيضًا أن نتساءل عما يمكن أن يشكل وحدة المصداق وما الذي يجعله ممكنا لوعينا وعلماننا حين نفتقر إلى وحدة النوع ومعها إلى الصورة الفكرية للكلية، وهي صورة يدخل فيها المصداق في صلة مع تنوعية الـ أ بأسرها المتصوّرة فكريا (المرئي-إليها بمعنى التعبير: كلية *الـ أ*). ولا يفيد في شيء الإلماح إلى الأوان المشترك «نفسه» للحالات جميعها. فهذا الأوان معطى عدديا بقدر ما هي معطاة موضوعات المصداق المفردة. فكيف يجب أن يوحِّد ما به بدءًا حاجة إلى توحيد؟

ولا يمكن أن يكون الإمكان الموضوعي لتعرّف جميع أطراف المصداق بوصفها متشابهة فيما بينها، ذا فائدة قط أيضًا. إذ لا يمكنه أن يضفي وحدة هذا المصداق بالنسبة إلى تفكيرنا وعرفاننا. ذلك أن هذا الإمكان لن يكون شيئا لوعينا إن لم يكن مفكَّرا ومرئيا إليه. لكن من جهة، وجراء ذلك، تُفترض فكرة وحدة المصداق سلفا، ومن جهة أخرى تُقدَّم لنا هي نفسها بوصفها وحدة أمثلية. ومن الواضح، بعامة، أن كلّ محاولة لتفسير كون الأمثلي بوصفه كونا ممكنا لأمر

واقعي يجب أن تسقط جراء أن الإمكانات نفسها هي بدورها موضّعات أمثلية. فكما لا نعثر في العالم الواقعي على الأعداد بعامة أو على المثلثات بعامة، كذلك لا نعثر فيه على الإمكانات.

إن الفهم الأمبيري الذي يريد أن يعفي نفسه من التسليم بموضّعات نوعية باللجوء إلى مصداقها هو إذًا غير قابل للتطبيق. فهو لا يمكنه أن يقول لنا ما الذي يعطي المصداق وحدته. الأمر الذي يجعلنا نفهم المأخذ اللاحق بوضوح أكبر أيضًا. فالفهم الذي نأخذ عليه المآخذ يعمل مع «دوائر تشابهات» لكنه يعالج بخفة زائدة نوع الصعوبة الآيلة إلى أن أي موضوع يشكل جزءا من كثرة دوائر التشابهات، وأنه علينا مذ ذاك أن نجيب عن السؤال: ما الذي يميز دوائر التشابهات تلك بعضا من بعض. نرى أنه إذا لم تكن وحدة النوع معطاة فإنه لا مفرّ من *التقهقر إلى ما لا نهاية*. إن موضوعا أ شبيه بموضوعات أخرى: ببعضها من منظور ب وببعضها الآخر من منظور ج الخ.، لكّن المنظور نفسه لا يعني أن ثمة نوعا معطى يخلق الوحدة. فما الذي يقيم، مثالا، وحدة دائرة التشابهات التي شرطها *الأحمر* بإزاء تلك التي شرطها *المثلثية*؟ لا يمكن للفهم الأمبيري إلا أن يجيب بـ: تلك تشابهات مختلفة. إذا كان أ و ب متشابهين فيما يخص الأحمر، وإذا كان أ و ج متشابهين فيما يخص المثلثية فإن هذين التشابهين يكونان عندها من نوعين مختلفين. لكن ها نحن نصطدم من جديد بالأصناف. فالمشابهات هي إيّاها تُقارن وتشكل أجناسا وأنواعا مثلما تفعل أطرافها المطلقة. سيكون علينا إذن من جديد أن نعود إلى مشابهات تلك المشابهات وهكذا دواليك *إلى ما لا نهاية*.

§ 5 تتمة. النزاع بين ج. ست. مل و هـ سبنسر

قد نكون شعرنا، كفاية وغالبا، بأن طريقة الفهم السيكولجيّة التي تجزّئ وحدة النوع في التنوّعية أي وحدة الموضّعات التي تندرج تحتها، لا تمرّ من دون صعوبات؛ إلا أننا كنا ارتضينا بسرعة بالغة الحل المقترح. ومن المهم أن نلاحظ كيف يُصرّ ج. ست. مل[1]، بتناقض مع مذهبه السيكولجي، على القول بتماهي

(1) م. ن. الكتاب II ، الفصل II § 3، ملاحظة ختامية

النعت وعلى تسويغه في وجه سبنسر الذي لا يريد، وهو في ذلك أكثر اتّساقا، أن يسلم إلا بتشابه النعوت *التام*[1]. ففيها توقظ رؤيةُ أناس مختلفين أحساساتٍ لا متماهية بل فقط متشابهة في النقاط جميعا وعليه، سيكون علينا بحسب سبنسر أن نشير إلى الإنسانية في كلّ إنسان بوصفها نعتًا مختلفا. ويعترض مل: لكن يجب أن يكون الأمر نفسه حينها على إنسانية الإنسان نفسه في اللحظة الراهنة ونصف ساعة بعد ذلك. يضيف: والحال، إن الأمر ليس هو كذلك لأنه «لو كان يجب أن ننظر إلى كلّ تصوّر عام لا بوصفه *الواحد في* التنوّع بل بما هو تصوّر من عدد من التصوّرات بقدر ما هناك من أشياء ينطبق عليها، لما كان ثمة تعابير عامة. ولما كان للاسم قط أي دلالة عامة لو كان على *إنسان* حين ينطبق على زيد أن يعني شيئا وحين ينطبق على عمر أن يعني شيئا آخر من جديد على الرغم من أنه متشابه تماما»[2]

والاعتراض صحيح؛ إلا أنه يطاول أيضًا تعليم مل الخاص. ذلك أننا نقرأ بعد بضعة أسطر: «إن دلالة كلّ اسم عام هي ظاهرة برانية أو جوانية تتألف في نهاية التحليل من مشاعر، وإن هذه المشاعر لن تكون، في ما لو انقطع تعالقها لحظة، المشاعر نفسها بمعنى التماهي الفردي». يظن مل أنه يتغلب بسهولة على هذه الصعوبة المبرزة هنا بوضوح كبير. هو يسأل: «ما هو إذن ذلك الشيء المشترك الذي يعطي لاسم عام دلالته؟» ويضيف: «يمكن لسبنسر أيضًا أن يقول إنه مشابهة المشاعر، أما أنا فأردّ: إن النعت هو بالضبط تلك المشابهة. إن *أسماء النعوت* هي في نهاية التحليل *أسماء لمشابهات مشاعرنا الحسية* (أو لمشاعر أخرى). فكلّ اسم عام سواء كان من نوع مجرد أم عينيّ يَعلُم أو يُضمِّنِ واحدا أو أكثر من تلك المشابهات»

إنه لحل غريب. فـ«التضمين» لا يتألف من نعوت بالمعنى العادي بل من تلك المشابهات. لكن ماذا نحصّل بهذا التبديل؟ لا يرى كلّ نوع من هذا المشابه إلى *الشعور* الفردي والآني بالتشابه بل إلى «الواحد» المتماهي «في التنوّع» الذي

---

(1) Spencer, Psychologie II, § 294, Anm.

(2) م. ن. ص. 186.

به يكون على الافتراضي بالضبط أن يتبدى. ولا نصل، بالطبع، حتى إلى اختزال عدد تلك الوقائع التي لا تفسر. ذلك أن مشابها مختلفا يتناسب مع كلّ نعت مختلف. لكن، إلى أي حد يمكننا حقا أن نتكلم على مشابه واحد حيث، مع كلّ *حالة* مقارنة مفردة، يتناسب مشابه خاص وحيث كلّ نعت يحيل بالتالي إلى عدد غير محدود من المشابهات الممكنة؟ ويقودنا ذلك إلى السؤال المناقش أعلاه: ما الذي عليه أن يؤسس انتماء جميع هذه المشابهات المشترك إلى وحدة، وهو سؤال يكفي أن نثيره لكي نتبين خلف الفهم النسبويّ.

ويشعر مل نفسه بإحراج توضيحه لأنه يضيف ما يأتي: «من الصعوبة أن نضع موضع الشك أنه يجب أن نتكلم، إذا ما كانت مئة إحساس تتشابه إلى حد لا يمكن أن نميز بينها، على تشابهها كما لو أنها أحساس واحد، وليس على مئة مشابه يشابه بعضها بعضا وحسب. *فالأشياء المقارنة* بعضا ببعض هي *كثيرة*، لكن الشيء ما *المشترك* بينها جميعا يجب أن يتصوّر *كواحد* تماما مثلما يتصوّر الاسم بوصفه واحدا على الرغم من أنه يتناسب في كلّ مرة يتلفظ به فيها، مع إحساسات سمعية مختلفة عدديا في كلّ مرة». إنه لتوهم غريب. كما لو أنه بإثبات طريقة في الكلام تعسفية يمكن أن نعين ما إذا كان تنوع ما من الأفاعيل يتناسب أم لا مع وحدة المفكَّر، وكما لو أن الوحدة الأمثلية للقصد ليست هي وحدها التي تعطي للكلمات وحدة معناها. فقد تكون «الأشياء» المقارنة كثيرة ويكون على الشيء المشترك فيما بينها أن يتصوّر بوصفه واحدا بالتأكيد؛ إلا أنه لا يمكن أن نقول: «عليه أن. .»، إلا لأن هذا الشيء هو بالضبط واحد. وإذا كان ذلك يصلح «للمشابهات» فإنه سيصلح أيضًا للنعوت المحض إيّاها التي يجب أن تكون بالتالي متميزة ماهويّا عن المشاعر. يجب إذن أن لا نعود نتكلم كما كانت لتفعل السيكولجيا حيث يبحث عن الأفاهيم.

يقول مل (م. ن. ص. 185): «النزاع بين سبنسر وبيني ليس نزاعا لفظيا لأن أيا منا لا يعتقد أن النعت هو شيء حقيقي يمتلك وجودا موضّعيا؛ ولا نرى في ذلك إلا طريقة خاصة في تسمية أحاسيسنا (أو توقع تلك الأحاسيس) منظورا إليها من حيث صلتها بموضّع خارجي يثيرها. فالخلاف الذي أشار إليه سبنسر لا يخص إذن خاصيات شيء موجود بتحقق بل ملاءمة *استخدامين مختلفين* لاسم *ما* ملاءمة متفاوتة مع أغراض

فلسفية». ونحن أيضًا لا نعلُم بالطبع *واقعية* النعوت بل نطلب تحليلا أبعد قليلا لما يختبىء خلف ذينك «الاستعماليْن للاسم» ولما يؤسس «تلاؤم الأسماء مع غايات فلسفية» ومع التفكير بعامة. ومل لا يرى أن المعنى الواحدي لاسم ما ولكلّ تعبير هو أيضًا وحدة نوعية، ولا أننا، حين نختزل وحدة النوع إلى الوحدة الدلالية للألفاظ، لا نفعل إذن سوى نقل المشكلة.

§ 6 الانتقال إلى الفصول اللاحقة

رأينا نفسنا، في معالجاتنا الأخيرة، ملزمين بأن ننظر نقديا إلى الفهم الخصم. كان الأمر يدور هناك على سلسلة أفكار تتوافق بصددها جميع أشكال نظرية التجريد الأمبيرية، أيا كان عظم الفروق التي تفصل بينها من جهة أخرى من حيث مفهومها. والحال، إنه يبدو أن لا بد من ترك مجال واسع الآن للنقد لجعل فهمنا لماهية الموضّعات العامة وللتصوّرات العامة قادرا على أن يصلح لتحليل نقدي لمختلف الصور الأساسية لنظرية التجريد الحديثة. وسيعطينا التدليل النقدي، على أغلاط طرائق الفهم الغريبة عنا، الفرصة لصوغ فهمنا الخاص بإتمامه وبوضع صلاحه موضع التجربة في الوقت نفسه.

تشكو «نظرية التجريد»[1] الأمبيرية، شأنها شأن تعاليم نظرية المعرفة الحديثة، من الخلط القائم بين اهتمامين علميين مختلفين ماهويّا: الأول يخص *الشرح* السيكولجي *للمعيشات*، والآخر *الإيضاح* «المنطقي» *لمفهومها* الفكري أو *لمعناها*، ونقد وظيفتها المعرفية الممكنة. في الحالة الأولى، يدور الأمر على التدليل على الصلات الأمبيرية التي تربط المعيش الفكري المعطى بوقائع أخرى في تيّار الأحداث الواقعية، وهي وقائع تحدثها، بما هي أسباب أو تخضع لتأثيرها بما هي آثار. وعلى العكس، نرى نحن، في الحالة الثانية، إلى «أصل الأفاهيم» الملازمة للألفاظ وبالتالي إلى إيضاح «مرماها الخاصيّ» أو دلالتها، بتأييد بديهي لقصدها بوساطة المعنى *المالئ* الذي لا نجعله راهنا إلا باللجوء إلى الحدس

(1) ليس من الملائم البتة الكلام هنا على نظرية لأنه ليس ثمة، بحسب بقية النص، من شيء منظَّر له أو مشروح يمكن أن يعطى.

المطابق. وتقدم دراسة ماهية تلك التعالقات الفيميائية، الأسس اللازمة لإنجاز الإيضاح تبعا لنقد المعرفة ولـ«إمكان» المعرفة؛ وإذًا، وفي حالتنا: لإيضاح ماهية إمكان النصوص الصالحة على موضّعات عامة (أو على موضّعات مفردة *بما* هي موضّعات أفاهيم عامة متناسبة معها)، وبالتعالق مع ذلك، تعيين المعنى المشروع الذي يمكن فيه لعامٍّ ما أن يصلح ككائن، وتعيين المعنى الذي يمكن فيه للمفرد أن يحسب بوصفه يندرج تحت نعوت عامة، تعيينا رئيانيا. تخطىء كلّ نظرية للتجريد تريد أن تصلح كنقطة ارتكاز لـ *نظرية المعرفة* أي أن تصلح لإيضاح المعرفة، تخطىء بداية هدفها إذا كانت ـ بدلا من أن تصف المطلوب المعطى مباشرة للوصف والذي فيه نعي النوعيَّ، وبدلا من أن تشرح بوساطة هذا المطلوب معنى الأسماء النعتية، وتبدد من ثم، ببداهة، التفسيرات المتعددة المغلوطة التي أدت إليها ماهية النوع،ـ إذا كانت بدلا من ذلك تتيه في تحليلات أمبيرية-سيكولجيّة لمسار التجريد بحسب أسبابه ونتاتجه وتولي اهتمامها بالدرحة الأولى، إذ تمر بسرعة على المحتوى الوصفي للوعي التجريدي، الاستعداداتِ اللاواعية وتداخلات التداعيات الشرطية. عادة، نجد في مثل هذه التركيبات أن المفهوم الماهويّ الملازم لوعي العمومية، الذي بفضله يمكن أن يعطى الإيضاح المطلوب مباشرة، غير مأخوذ قط بالحسبان وغير مُعَلَّم عليه.

وعلى النحو نفسه، تخطئ نظرية التجريد بدءًا هدفها، وتقع ـ إذ تولي اهتمامها حقل المحايث المعطى سلفا في كلّ تجريد بصحيح المعنى أي الحدسي، وإذ تتجنب بذلك غلط خلط التحليل الماهويّ والتحليل الأمبيري (هذا يوضّح نقديا-معرفيا، والآخر يشرح سيكولجيا) ـ تقع في المقابل في خلط آخر يجعلنا لبس كلمة التمثّل العام نخطئه بخاصة، أعني الخلط بين التحليل *الفيميائي* والتحليل *الموضوعي*: فما به تعني أفاعيل الدلّ موضّعاتها مجرد عنّيٍ، سينسب جراء الخلط إلى الأفاعيل إيّاها بوصفه مقوّما واقعيا. وفي غفلة منا، يهمل من جديد فلك الوعي المشكل هنا وتهمل ماهيته المحايثة، ويخيّم الغموض.

ستظهر التحلليلات اللاحقة أن هذه اللوحة الموجزة تسم حقا نظريات التجريد الحديثة الأكثر تأثيرا، وأن هذه تخطىء بالفعل هدفها للأسباب العامة التي ذكرناها.

الفصل الثاني
أقْنَمة العام(*) السيكولجيّة

§ 7 أقنمة العام الميتافيزيقية والسيكولجيّة.

الإسميّة

سيطر تفسيران مغلوطان على نمو التعاليم حول الموضّعات العامة. وأولا، *أقْنَمة* العام *الميتافيزيقية*، أي التسليم بوجود واقعي للنوع *خارج* التفكير.

وثانيا *أَقْنَمة* العام ***السيكولجيّة***، أي التسليم بوجود واقعي للنوع في التفكير.

وتقف الإسميّة القديمة ضد التفسير الأول الذي هو أساس الواقعية الأفلاطونية (بمعنى الفهم التقليدي)، وسواء منها الإسميّة المتطرفة أم الإسميّة الأفهومية. وعلى العكس حدّد الصراع ضد التفسير الثاني الذي تمثله بخاصة نظرية لوك في الأفكار المجردة، حدد منذ بُرْكلي تطور النظرية الحديثة في التجريد وطبعها بنزوع لا ينكر إلى الإسميّة المتطرفة (التي يشار إليها اليوم تحت اسم الإسميّة فقط وتقابل بالأفهومية). ذلك أنه قد ظُنّ أنه للإفلات من خلف أفكار لوك المجردة يجب أن نرفض جذريا الموضّعات العامة بما هي وحدات نوعية للتفكير، والتصوّرات العامة بما هي أفاعيل فكرية نوعية. وبفعل أنه كان يتم تجاهل الفرق بين الحدوس العامة (التي تؤلف جزءا منها بالاضافة إلى تلك الأفكار المجردة، الأخيلة العامية في المنطق التقليدي) والدلالات العامة، كان يتم رفض هذه «التصوّرات الأفهومية» الأخيرة، إن لم يكن في حدودها نفسها

(*) = جعل العام أقنوما أي قائما شخصيا

فعلى الأقل تبعا للمعنى الذي كان ينسب إليها، مع قصدها التصوّري الخاص ويتم استبدالها بالتصوّرات المفردة الفردية التي تمارس فقط وظيفة سيكولجيّة خاصة.

وهكذا أضيف إلى هذين التفسيرين المغلوطين تفسير ثالث هو تفسير الإسميّة التي تظن، في مختلف صورها، أن بإمكانها أن تحوِّل، من منظور الموضّع وأفعول التفكير، العامّ إلى مفرد.

وعلينا أن نحلل التفسيرين المغلوطين واحدها إثر الآخر بقدر ما لا تزال لهما أهمية راهنة. وكما تظهر التفكرات التي انصرفنا إليها حتى الآن، فإنه من طبيعة المشكلة، أن يجب ألا تفصل الأسئلة، المتنازع عليها حول ماهية الموضّعات العامة، عن الأسئلة حول ماهية التصوّرات العامة. ومن العبث أن نأمل بإقامة الصلاح الخاص للحديث عن موضّعات عامة، بطريقة مقنعة، إن لم نبدد الشك في إمكان تصوّر مثل تلك الموضّعات، وإن لم ندحض من ثم النظريات التي يبدو أنها تقدم، بوساطة تحليلات سيكولجيّة علمية، الدليل على أن ثمة تصوّرات مفردة وحسب، وعلى أنه لا يمكننا بالتالي أن نعي، *ولن نعي سوى*، موضوعات مفردة وحسب ، وعلى أن الحديث عن موضّعات عامة لا يمكن، جراء ذلك من ثمّ، إلا أن ينظر إليه بوصفه *وهميا* أو *عاميّا* تماما.

ويمكننا أن نضع جانبا سوء فهم الواقعية الأفلاطونية بوصفه مسألة قد حسمت من زمان. وعلى العكس، فإن الدوافع التي يبدو أنها تحفز الواقعية السيكولجيّة ما تزال اليوم تمارس تأثيرا بارزا كما تدل على ذلك، بخاصة، الطريقة المعتادة في نقد لوك. سنعمق أكثر تلك الدوافع في الفصل هذا.

§ 8 استدلال مخادع

يمكن أن يعترض على فهمنا بالاستدلال اللاحق، لا عن اقتناع جدّي بل بالأحرى من أجل التدليل بالمماحكة على امتناع دعم الحديث عن الأنواع بما هي موضّعات عامة:

إذا لم تكن الأنواع واقعا، وإذا لم تكن شيئا كذلك في التفكير، فهي بعامة لاشيء بالتالي. فكيف يمكننا أن نتكلم على شيء ما من دون أن يكون على الأقل

في *تفكيرنا*؟ وعليه، من البيّن أن كون الأمثلي هو كون في الوعيِيّة. ويدعى أيضًا بحق: مفهوما وعيِيّا. وعلى العكس فإن الكون الواقعي ليس بالضبط مجرد كون في الوعيِيّة أومجرد مفهومِ-يّة بل هو فِيّانيّة(*)، كون مفارق، كون خارج الوعي.

لكننا لا نود أن نضيع في متاهة مثل هذه الميتافيزيقا. فما يصلح عندنا «في» الوعي بوصفه *واقعيا* يصلح كذلك بالضبط «في الخارج». فالواقعي هو الفرد مع كلّ أجزائه المؤلفة له؛ إنه قائم هنا والآن. ونكتفي بالزمنية كأمارة على الواقعية. وقد لا يكون الكون الواقعي والكون الزمني أفهومين متماهيين إلا أن لهما المصداق نفسه. ولا نريد بالطبع أن نقول إن المعيشات النفسية هي أشياء بالمعنى الذي تفهمه الميتافيزيقا؛ إلا أنها تخضع لوحدة هي وحدة الشيء إذا كان مبررا الفهمُ الميتافيزيقي القديم الذي بموجبه يكون كلّ كائن زمني بالضرورة إما شيئا وإما جزءا مقوّما لشيء. لكن حتى لو كان علينا أن نستبعد كلّ ميتافيزيقا، علينا أن نعرّف عندها مباشرة الواقعية بالزمنية. لأن ما يهم وحده هنا هو التضاد مع «الكون» اللازمني الذي للأمثلي.

ومن المؤكد من جهة أخرى، أن العام في كلّ مرة نتكلم فيها عليه، هو مفكَّر منا إلا أنه ليس بذلك مضمونا فكريا بمعنى عنصر واقعي في المعيش الفكري؛ وهو ليس كذلك مفهوما فكريا بمعنى المحتوى الدلالي، إنه بالأحرى موضّع مفكَّر؛ فكيف لا نرى أنه لا يمكن لموضّع، حتى وإن كان واقعيا وموجودا بحق، أن يتصوّر بوصفه جزءا واقعيا من الأفعول الذي يفكّره؟ أليس الوهمي والعبثي، في كلّ مرة نتكلم عليهما، مفكَّرين أيضًا منا؟

وليس في قصدنا بالطبع، أن نضع كون *الأمثلي* على المستوى نفسه الذي نضع عليه *مفكريّة الوهمي والعبثي*(1). فهذه الأخيرة لا توجد بعامة ولا يمكن أن

(*) أي، كما سبقت الإشارة، كون-فيّاه، بدلا من القول كون-في-ذاته- إياه. وأنبّه هنا إلى أن الملحقة الألمانية sein تعني في نهاية الكامة النسبة النوعية: ـيّة وتعادل الملحقة الأخرى keit و heit وعليه أعني بـ وعييّة كون الشيء وعيا وبـ مفهومية كونه مفهوما وبفيّانية كونه فيّاه.

(1) أنظر في المقابل B. Erdmann, ***Logik 1***, S 1, 81 u. 85. K. Twardowski, ***Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen***, § 106

يُخبر عنها بشيء بالمعنى الصحيح؛ ومع ذلك، إذا تكلمنا كما لو أن لها طريقة كونها الخاصة «محض القصدية»، فإن التعبير سيتكشف إثر فحص أعمق بوصفه غير سليم. وثمة فقط، للحق، تعالقات معينة صالحة قانونيا بين «التصوّرات من دون موضّع»، تبرِّر، على ما يبدو، بسبب من تشابهها مع الحقائق العائدة إلى تصوّرات موضّعية، الكلام على موضّعات متصوّرة وحسب ولا توجد في الحقيقة. في حين أن الموضّعات الأمثلية توجد حقا. ويمكننا، ببداهة، أن نتكلم بصواب لا على مثل تلك الموضّعات وحسب (مثالا على العدد 2، والصفة أحمر، ومبدأ التناقض الخ) وأن نتمثلها بوصفها ذات محمولات، بل أن نلقف أيضًا *رئيانا* حقائق مقولية معينة تعود إلى تلك الموضّعات الأمثلية. وإذا كانت كلّ تلك الحقائق صالحة، فإن كلّ ما يفترض صلاحها موضوعيا يجب أن يكون. إذا كنت أرى ببداهة أن 4 هو عدد مزدوج، وأن المحمول المخبر به يعود واقعيا إلى الموضّع الأمثلي 4، فإن هذا الموضّع لا يمكن أن يكون مجرد توهم، أو مجرد *طريقة في الكلام*، وعدما في الحقيقة.

وهذا لا يستبعد أن معنى ذلك الكائن، ومعه معنى الحمل، ليس هنا هو نفسه نوعيا إلا في الحالات التي ننسب فيها أو ننفي عن الحامل الواقعي محمولا واقعيا أي *خاصيته*. بكلام آخر لسنا لننكر، بل لنوافق على أهمية أن يكون ثمة فرق مقولي أساسي ضمن الوحدة الأفهومية لما هو قائم (أو ما يعني الأمر نفسه، للموضّع بعامة) فرق نأخذه بالضبط بالحسبان حين نفرق بين الكون الأمثلي والكون الواقعي، بين الكون كنوع والكون كفرد. وتنقسم وحدة الحمل الأفهومية بدورها إلى نوعين مفترقين ماهويّا: بحسب ما إذا كنا ننسب إلى كائن مفرد صفاته أو ننفيها عنه، أو إلى كائن نوعي تعييناته العامة. لكن هذا الفرق لا يلغي الوحدة الأعلى في أفهوم الموضّع ولا تضايف أفهوم الوحدة المقولية للقضية. في كلّ حالة ثمة شيء ما (محمول) يلائم أو لا يلاءم موضّعا (الحامل)، ومعنى هذا التلاؤم العام جدا مع القوانين العائدة إليه يعين أيضًا المعنى العام للكون أو للموضّع بعامة. والأمر نفسه بالنسبة إلى المعنى الأخص للحمل العام مع القوانين التي تعود إليه، فهو يعين (أو يفترض) معنى الموضّع الأمثلي. إن كلّ ما هو قائم يصلح لنا، بحق ككائن، وككائن على هذا النحو أو ذاك بفضل البداهة التي بها

نلقفه في التفكير بوصفه كائنا، ولا تعود المسألة حينها مسألة إن كان بإمكاننا أن نرفض مشروعية الكائن الأمثلي الخاصة. والواقع أنه لا يمكن لأي حيلة تفسيرية في العالم أن تلغي الموضّعات الأمثلية من كلامنا ولا من فكرنا.

§ 9 تعليم الأفكار المجردة عند لوك

كان لأقنمة العام السيكولجيّة في فلسفة لوك، كما قلنا، تأثيرا تاريخيا هاما جدا. وتنطلق تلك الأقنمة من تسلسل الأفكار الآتي:

في التحقّق الواقعي لا يوجد شيء يشبه كليًّا ما، ولا يوجد واقعيا سوى أشياء مفردة توزع تبعا لتماثلها أو تشابهها إلى أنواع وأجناس. وإذا ما توقفنا عند فلك المعطى والمعيش اللاموسطيْن، أو لنتكلم بلغة لوك، عند «الأفكار»، فإن الظاهرات الشيئية ستكون مركبات من «أفكار بسيطة» متشكلة على نحو أن الأفكار البسيطة نفسها، والأمارات الفينمانية نفسها، في كثير من مثل تلك المركبات، هي التي ترجع عادة منفردة أو مجتمعة. والحال، إننا نسمي الأشياء، ولا نسميها فقط، بوساطة أسماء علم بل بخاصة بوساطة أسماء جنس. لكن واقع أنه لا يمكننا أن نسمي أشياء عدة في وحدة معنوية بوساطة اسم عام واحد بعينه، يدل على أن مع هذا الاسم بالضبط يجب أن يتناسب معنى عام، «*فكرة عامة*».

وإذا ما فحصنا عن كثب على أي نحو يعود الاسم العام إلى موضّعات الصنف العائد إليها، سيتبين أنه يفعل ذلك بوساطة أمارة واحدة بعينها (أو مركب من الأمارات) مشتركة بين كلّ تلك الموضّعات، وأن الوحدة المعنوية لاسم عام لا تطاول أبعد من الموضّعات المسماة بوساطة تلك الأمارة وليس بأي أمارة أخرى (أو بوساطة فكرة الأمارة تلك وليس بأي فكرة أخرى).

فالتفكير العام الذي يتمّ في دلالات عامة يشترط إذن أن يكون لدينا *ملكة التجريد* أي ملكة *فصل* الأفكار الجزئية وأفكار بعض الأمارات الفردية عن الأشياء الفينمانية المعطاة لنا بما هي مركبات من أمارات، وأن نقرنها بألفاظ بوصفها دلالاتها العامة. ولا يضمن إمكان ذلك الفصل وواقعيته كون أن كلّ اسم عام له دلالته الخاصة ويتضمن بالتالي فكرة أمارة مقترنة به حصرا، وكذلك كون أنه

يمكننا أن نختار بحسب رغبتنا أيا من تلك الأمارات ونجعل منها دلالات منفصلة لأسماء عامة جديدة.

من المؤكد أن تشكيل «الأفكار المجردة» أو «العامة»، «اختراعات» الذهن هذه أو «حيله»، لا يتمّ من دون صعوبات، فهي «لا تمثل بسهولة إلى حد يمكننا تصديقها. ألا يلزمنا جهد معين ومهارة معينة لكي نشكل، مثالا، *الفكرة العامة لمثلث* (التي لا ترد مع ذلك بين أكثر الأفكار مصداقا ولا بين أصعبها): لأن هذا المثلث يجب أن يكون *لا منحرف الزاوية ولا مستقيم الزاوية ولا متساوي الأضلاع ولا متساوي الساقين أو الزاويتين، بل كلّ ذلك وليس أي شيء من ذلك* معه. في الواقع، إن هذه الفكرة هي شيء ما ناقص لا يمكن أن يوجد، وفكرة فيها توجد بعض الأجزاء بأفكار عدة مختلفة وغير متلائمة مجتمعة معا. وصحيح أن الذهن به حاجة إلى مثل تلك الأفكار في حالة النقص التي تخصه، وأنه يتعجل للوصول إليها قدر الإمكان كي يستطيع أن يوصل علمانه ويوسعه بطريقة أسهل... إلا أنه لا يمكننا أن نفرض بحق أن مثل تلك الأفكار هي علامات على نقصنا»[1]

§ 10 نقد

تتداخل في ذلك الاستدلال أغلاط أساسية عدة. والعيب الأساسي لنظرية المعرفة عند لوك، وعند المدرسة الإنكليزية بعامة، هو أن فهمه *للفكرة* قليل الوضوح؛ ذاك ما يُلاحظ بخاصة في نتائجه. وندون النقاط الآتية:

1. تُعرّف الفكرة بوصفها موضوع إدراك باطن: «*كلما أُدرك الذهن في ذاته أو كان موضوعا لاموسّطا للإدراك أو للتفكير أو للفهم، أسمي ذلك فكرة*»[2]..

(1) ***Lockes Essay***, B. IV, Chap, VII, s 9. (In der sorgsamen übersetzung von Th. Schultze in Reclams Universalbibl. II, 273).

(2) راجع ***Essay***, B. II Chap. VIII, P. 8. وأنظر أيضا الرسالة الثانية إلى أسقف فورشستر. ***Philos. Works***, ed. J. A. St. John, London 882, II, 349 s. 343. «كان عليه أن يفكر موضوعا ما لاموسطا في ذهنه: أي كان عليه أن يكون لديه أفكار»

وبتوسع مباشر تقريبا ـ ليس من الضروري أن يكون الإدراك في طريقه إلى التحقق راهنا بالضبط ـ فإن كلّ موضوع ممكن للإدراك الباطن، وفي النهاية كلّ مضمون بمعنى المحايثة السيكولجيّة وكلّ معيش نفسي بعامة، يندرج بأسره تحت عنوان الفكرة.

2. لكن لفظ فكرة له في الوقت نفسه، عند لوك، دلالة أضيق من *التصوّر*، وذلك بالمعنى الذي يشير إلى صنف ضيق جدا من المعيشات وبدقة أكبر إلى المعيشات القصدية. كلّ فكرة هي فكرة شيء *ما* تتصوّر شيئا ما.

3. ثم يخلط لوك تصوّر ومتصوّر بما هو كذلك، والظهور مع ما يظهر والأفعول (فينمان الأفعول بما هو عنصر واقعي محايث لتيار الوعي) مع الموضّع المقصود. وعلى هذا النحو إنما يتحول الموضع الظهوري إلى فكرة، وأماراته إلى أفكار جزئية.

4. ويعود الخلط المشار إليه في النقطة الأخيرة، على الأرجح، إلى كون لوك يخلط بين الأمارات الملائمة للموضّع والمحتويات المحايثة التي تشكل النواة الحسية لأفعول التصوّر، أعني الإحساسات التي يعطيها الأفعول اللاقف الدلالة الموضّعية أو التي يظن أنه يدرك، بطريقة ما، أماراتها الموضّعية ويحدسها.

5. إلى ذلك، وتحت عنوان «الأفكار العامة»، يخلط بين الأمارات بوصفها نعوت نوعية والأمارات بما هي آونة موضّعية.

6. أخيرا، أمر أهمّ أيضًا: يغيب الفرق بين التصوّر بمعنى التصوّر الحدسي (الظاهرة، «الخيلة» المستحضِرة) والتصوّر بمعنى التصوّر الدلالي، غيابا تاما عند لوك. وعلى هذا النحو يمكن أن نفهم بالتصوّر الدلالي سواء القصد الدلالي أم الملء الدلالي؛ لأن الإثنين عند لوك يتشابهان ولا يفرقان قط.

وتلك فقط ضروب من الخلط (ما تزال تعاني منها حتى اليوم نظرية المعرفة) تعطي لتعليم الأفكار العامة المجردة عند لوك مظهرا من الوضوح البديهي أمكنه أن يضلل المؤلِّف. فموضّعات التصوّر الحدسي، كالحيوانات والأشجار الخ.، لو أُخذت كما تظهر لنا (وليس بالتالي بوصفها إنتاجات «الصفات الأولية» أو «القوى» التي هي الأشياء الحقيقية بحسب لوك ـ لأنها ليست على أي حال *ال*أشياء التي تظهر لنا في التصوّرات الحدسية) لا نعود نود قط أن نحسبها

كمركبات «أفكار» ولا أن نجعل منها من ثم «أفكارا». فهي ليست موضّعات «لإدراك باطن» ممكن كما لو أنها كانت تشكل في الوعي مضمونا فيميائيا معقدا وكما لو كان بالإمكان عندها أن نعثر عليها فيه بوصفها معطيات واقعية.

ويستحسن ألا ننجر إلى الغلط بفعل أننا، جراء كلام ملتبس، نعلِّم بالألفاظ نفسها التعيانات الشيئية التي تظهر على نحو حسي، والعناصر التصوّرية للإدراكات، ونتكلم على هذا النحو على «لون» و«سطح صقيل» و«هيئة» تارة بمعنى الصفات الموضوعية وطورا بمعنى الإحساسات. والحال، إن ثمة تضادًا مبدئيا بين الإثنين. فالاحساسات تعرض، في إدراكات الأشياء المتناسبة، جراء التفسيرات التي تحركها، التعيانات الموضوعية، إلا أنها ليست هي تلك التعيينات إيّاها. فالموضّع الظهوري، كما يظهر هنا، مفارق للظاهرة بوصفها فينمانًا(*). وذلك صحيح حتى لو فرقّنا في التعيانات الظهورية إيّاها، لأي سبب كان، بين محض الفينمانية منها والحقّة، وتقريبا بالمعنى الذي به يفرق التقليد بين التعيانات الثانوية والأولية. لا يمكن لذاتية التعيانات الثانوية البتّة أن تعني، خُلْفًا، أنها عناصر واقعية في الظاهرات. فالموضوعات الظهورية للحدوس الخارجية هي وحدات مرئي-*إليها* وليست «أفكارا» ولا مركبّات أفكار بمعنى لوك. إلى ذلك، فإن التسمية بأسماء عامة لا تعود، من ثمّ، إلى تطليع بعض الأفكار المشتركة من مثل تلك المركّبات الفكرية وربطها بألفاظ كما لو أنها «دلالاتها»؛ فالتسمية، بما هي تسمية خاصية، ومتحققة على قاعدة الحدس، يمكن أن توجّه بخاصة إلى أمارة مفردة، لكن هذا التوجّه هو رأي-إلى، بمعنى مماثل للمعنى الذي يكون فيه التوجه بما هو كذلك نحو الموضّع العينيّ. وهذا الرأي يرى-إلى شيء ما متخذا *لِياه* ومرئيا-إليه معًا، بطريقة معينة، في الرأي-إلى العينيّ. لكن ذلك لا يعني أن فصلا قد تمّ.

(*) لعله حان الوقت للفت الانتباه إلى أن هوسرل يخصص لفظ Phänomen (بحسب أصله اليوناني) لما يظهر في تيار الوعي، ويقصر استعمال لفظ Erscheinung (ترجمته الإلمانية) على ما يظهر في الحس والواقع. وفي ذلك تسويغ كاف لما ذهبتُ إليه حين عربت الأول فقلت: الفَيْنُمان، وترجمت الثاني فقلت: الظاهرة.

ويمكننا أن نقول بعامة: إن ما إليه يتوجه القصد يصير بذلك بالذات الموضّع الخاص بالفعل. والحال، إن القول إنه يصير الموضّع *الخاص* بالفعل، يختلف أساسا عن القول إنه يصير موضّعا منفصلا عن كلّ الموضّعات الأخرى. ومن الواضح أن الأمارات، من حيث نقصد بذلك الآونة النعتية، لا تنفصل عن مرتكزها العينيّ. فالمضامين التي من هذا النوع لا يمكن أن توجد لِيّاها. إلا أنه يمكن على أي حال أن يرى-إليها لِيّاها. فالقصد لا يفصل بل يرى-إلى، وما يرى- إليه يعزله جراء أنه بالضبط لا يرى إلا إلى *هذا* وليس إلى أي شيء آخر. والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى كلّ نوع من الرأي-إلى؛ ويجب أن يكون واضحا أن ليس كلّ رأي-إلى حدسا، وليس كلّ حدس حدسا مطابقا ينطوي على موضّعه بالتمام وفي جملته.

لكن كلّ ذلك لا يزال لا يكفي لإظهار المسألة. فالأوان الموضّعي الفردي المنفصل ليس بعد نعتا نوعيا. وإذا كان الأوان الأول، الأوان الموضّعي هو المرئي-إليه فإن للرأي-إليه سمة الرأي-إلى المفرد؛ وإذا كان النوعي فإن للرأي-إليه سمة النوعي. ومن البيّن أن التشديد على الأوان النعتي لا يعني هنا أيضًا أن هذا الأوان منفصل. وصحيح أن الرأي-إلى في الحالة الأخيرة موجّه أيضًا، إلى حد ما، إلى الأوان الظهوري، لكن ذلك لا يحصل بطريقة جديدة ماهويّا؛ بل إن الفرق يكمن فقط في أفعول الوسم، وفي الحالة التي فيها يتماهى الأساس الحدسي. ويمكن أن نلاحظ فروقا مشابهة بين التصوّر النوعي بالمعنى الدارج (*شجرة، حصان*، الخ)، والتصوّرات المباشرة للأشياء (وبعامة التصوّرات المباشرة للأعيان). وعلينا أن نفرق أينما كان بين مجرد الحدوس الشاملة أو الجزئية التي تشكل الأساس، والسمات المتغيرة للأفاعيل المبنيّة عليها بما هي سمات فكرية، من دون أن يلزم أن يحصل أي تبدل في المعطى الحدسي الحسي.

وقد يُلزمنا تحليل أدق، بالطبع، بأن نأخذ بالحسبان هنا فروقا أكثر تنوعا بين الأفاعيل التي ليس بنا حاجة إليها لنقد لوك. فمن جهة يكون المعطى الحدسي المفرد تارة مرئيا-إليه مباشرة بوصفه *المعطى-ذا*، وطورا بوصفه *مرتكزا لعام ما*، بوصفه منعوت نعت ما ، بوصفه مفردا في نوع أمبيري؛ ومن جهة أخرى يكون

العام نفسه مرئيا-إليه، ومثالا، نوع الأمارة التي يشدد عليها في حدس جزئي، أو يكون عندها *ذاك النوع* مرئيا-إليه بما هو *نوع* من جنس *(أمثلي)* الخ. ويمكن لحدس حسي واحد بعينه، في جميع طرائق اللقف هذه، إن كانت الظروف مهيئة لذلك، أن يمثل كأساس.

وتخضع *القصود الرمزية* للتعابير بدورها إلى فروق التفكير «الخاصيّ» التي فيها تصير مختلف الصور المقولية راهنة. وفي طريقة الإخبار-بـِ والدل-إلى، يقال ويُرى-إلى كلّ ما لا يمكنه أن يصير راهنا قط على طريقة الملء الحدسي الخاصيّ. ويكون «التفكير» عندها تفكيرا (رمزيا وحسب) أو «عاميّا».

لا يمكن للوك أن يبين هذا المطلوب الفيميائي. وكما قلنا أعلاه[1]، كان لوك يتخذ الخيلة الحدسية الحسية التي بوساطتها يمتلئ القصد الدلالي، بمثابة الدلالة نفسها. وما عرضناه مؤخرا يؤيد هذا المأخذ ويوضحه. ذلك أن التماهي الذي يطرحه لوك ليس دقيقا إذا كنا نعني بالدلالة الدلالةَ القصدية، ولا إذا كنا نعني بذلك الدلالةَ المالئة. فالأولى تكمن في التعبير بما هو كذلك؛ وما يشكل القصد الدلالي هو التصوّر العام بمعنى الدل العام، ومثل تلك العملية ممكنة من دون أي أساس حدسي راهن. لكن في الحالة الأخرى، إذا كان ثمة ملء، فإن الخيلة الحسية الحدسية، كما يطلع من شروحاتنا، ليست هي نفسها ملء الدلالة، بل تشكل مجرد أساس لهذا الملء وحسب. وعليه، تتناسب الفكرة المتحققة «حقا» والمؤسسة بدورها على أفعول حدس حسي إنما غير المماهية لهذا الأفعول، تتناسب والفكرة العامة المتحققة «رمزيا وحسب»، أي مع مجرد دلالة اللفظ العام.

ونفهم الآن تماما ضروب الخلط المتحذلقة في استدلال لوك. فهو يستمد من بداهة أن كلّ اسم عام هو ذو دلالة عامة خاصة به، الزعمَ بأن فكرة *عامة* تنتمي إلى كلّ اسم عام وأن هذه الفكرة ليست بالنسبة إليه سوى *تصوّر* حدسي جزئي (ظاهرة خاصة) لأمارة ما. وذاك استنتاج ضروري من كونه يخلط دلالة الألفاظ، لأن الدلالة *تمتلىء* على أساس ظهور تلك الأمارة بذلك الظهور عينه؛

(1) راجع أعلاه تعداد ضروب الخلط عند لوك.

وهكذا تتحول الدلالة المنفصلة (سواء كانت قصدية أم مائلة) إلى حدس نوعي للأمارة. والحال، وحيث إن لوك لا يفصل *ظهور* الأمارة عن *الأمارة* التي تظهر، كما لا يفصل الأمارة بوصفها *أوانا* عن الأمارة بوصفها نعتا *نوعيا*[1]، فإنه يقيم بذلك، في الواقع، مع «فكرته العامة» *أقنمة سيكولجيّة للعام*، ويصير العام معطى واقعيا للوعي[2].

§ 11 مثلث لوك العامّ

تؤدي هذه الأغلاط إلى ضروب من الخلف يغرق فيها هذا المفكر الكبير، حين يأخذ مثالا الفكرة العامة للمثلث. والفكرة هذه فكرة مثلث *ما*، ليس مثلثا قائم الزاوية ولا منحرف الزاوية الخ. . وقد يبدو من السهل بالتأكيد أن نتصوّر بدايةً فكرة المثلث العامة بوصفها الدلالة العامة لهذا الاسم، وأن نحل محلها من ثم في الوعي التصوّر الحدسي الخاص أو أيضًا الوجود الحدسي الخاص لمجموع الأمارات العائدة إليه. وستكون لدينا عندها خيلة باطنة هي المثلث وليس شيئا آخر؛ وستكون أمارات الجنس منفصلة عن فروق النوع وسنعمل منها واقعا نفسيا مستقلا.

وليس ثمة، أو يكاد، حاجة إلى القول إن هذا الفهم ليس مغلوطا وحسب، بل هو ضرب من الخُلف. إن اللاانفصال بعامة أو امتناع القيام به يصلح قبليًّا؛ فهو يتأسس في ماهية الجنس بما هو كذلك. وسنقول، بالعودة إلى مثال لوك، على نحو أكثر إدهاشا ربما: إن الهندسة تبرهن قبليًّا بالاستناد إلى تعريف المثلث، أن كلّ مثلث هو حاد الزاوية أو منفرج الزاوية أو قائم الزاوية الخ. . ولن تعرف الفرق بين مثلثات «الواقع» ومثلثات «الفكرة» أي المثلثات التي ترد على الذهن بصورة أخيلة. فما هو غير متلائم قبليًّا هو غير متلائم إطلاقا، وفي

---

(1) راجع أعلاه م. ن. ص. 150.

(2) من المدهش أن يكون لوتسه Lotze نفسه الذي ندين له كثيرا بتأويله للنظرية الأفلاطونية *للمثل* قد ارتكب غلط أقنمة العام سيكولجيا. أنظر ما كتبه في **منطقه**، 1874، ص. 569 وما يليها، وبخاصة § 316.

الخيل إذًا أيضًا. فالخيلة المطابقة لمثلث ما هي نفسها مثلث. يخدع لوك نفسه إذن حين يظن أنه من الممكن الربط بين الإقرار صراحة ببداهة لاوجود مثلث عام واقعي وبين وجوده في التصوّر. فهو يتجاهل كون الكائن النفسي أيضًا كائنا واقعيا وكوننا، حين نضاد بين الكائن المتصوّر والكائن المتحقِّق، لا نرى-إلى، ويجب من ثمّ ألا نرى-إلى، تضاد النفسي وغير النفسي بل إلى تضاد ما هو متصوّر بمعنى *المرئي-إليه* وحسب، *والصادق* بمعنى ما يتناسب مع الرأي-إلى. والحال، إن المرئي-إليه لا يعني الواقعي-النفسي.

إلى ذلك وقبل أي شيء، كان على لوك أن يقول: إن المثلث هو شيء ما ذو مثلثية. والحال، إن المثلثية نفسها ليست شيئا ما ذو مثلثية. فالفكرة العامة للمثلث بما هي فكرة المثلثية، هي إذًا فكرة ما يحتفظ به من كلّ مثلث بما هو كذلك. لكنها ليست فكرة مثلث *ما* بذاته. فإذا ما سمينا الدلالة العامة *أفهوما*، والنعت نفسه *مفهوما للأفهوم* وكلّ المنعوت لذلك النعت *موضّعا للأفهوم*، يمكننا أيضًا أن نعبر عما سبق على النحو الآتي: من الخلف أن نتصوّر مفهوم الأفهوم بوصفه في الوقت نفسه موضّع الأفهوم أو أن نرتِّب مفهوم الأفهوم(*) ضمن مصداق الأفهوم[1].

ونلاحظ من جهة أخرى، أن تعليم لوك يراكم أيضًا ضروب الخلف بتصوّره المثلث العام ليس فقط بوصفه مثلثا عاريا من كلّ الفروق النوعية بل أيضًا بوصفه مثلثا *يجمعها جميعا في الوقت نفسه*[2]، حين يحلّ، محل مفهوم أفهوم المثلث، مصداقَ الأنواع التي يتضمنها هذا الأفهوم. لكن ذلك ليس عند لوك سوى هفوة لفظية عابرة تماما. ونرى على أي حال أنه لا يوجد في «الصعوبات» التي تثيرها الدلالات العامة أسبابا للأسى الجدي بصدد «نقص» الذهن البشري.

(*) يتضح هنا تميز الأفهوم وتسوَّغ تأديته على نحو ما فعلت، كما يتضح تمييزي للمفهوم في مقابل المصداق من مجرّد المضمون

(1) لا أري من ثم أنه من الصائب أن نقول مع ميْمُنغ أن لوك يخلط بين مفهوم الأفهوم ومصداقه. راجع **Hume-Studien** I, 5 (Sitzungsber, der phil. Ùhist. Klasse der Wikener Ak. D. W. Jhrg. 1877, S 187)

(2) راجع أعلاه § 9 الاستشهاد الذي شددنا عليه.

ملاحظة

كم لا يزال الضوء المسلط على أغلاط تعليم الأفكار العامة عند لوك خافتا! ذاك ما يظهره، إلى جانب أمور أخرى[1]، التصوّر الجديد لتعليم الموضّعات العامة، التي بدأ التسليم بوجودها، على خطى أردمان، إلى جانب وجود الموضّعات الفردية ـ إنما بالتأكيد ليس بالمعنى نفسه الذي لدينا. وهكذا وتبعا لتفَرْدُفسكي: «فإن ما يتصوّره التصوّر العام هو موضّع خاص به نوعيا»[2] أي «مجموعة *ركائز* مشتركة بين موضّعات عدة»[3]. وسيكون موضّع التصوّر العام «جزءا من موضّع التصوّر المدرج تحته يقيم في علاقة *تماثل* مع أجزاء من موضّعات *تصوّرات* مفردة أخرى». وتصوّر العام «تصوّرا صحيحا» سيكون «قليلا إلى حد» أن كثيرين سيحسبونه ممتنعا. «وأن يكون ثمة مع ذلك، مثل تلك التصوّرات فإن ذلك ما يجب أن يُقِرَّ به من يسلم بأنه من الممكن أن نخبر بشيء ما عن موضّعاتها. وتلك هي الحالة بوضوح. فلا يمكن لأحد أن يتصوّر *حدسيا* مثلثا عاما، مثلثا لا يكون قائم الزاوية ولا منفرج الزاوية ولا حاد الزاوية وليس له لا لون ولا مقدار محددين ؛ بل إن ثمة تصوّرا غير مباشر لتلك المثلثات مثلما هناك بالتأكيد تصوّرات غير مباشرة عن الأدهم الأبيض، عن مدفع فولاذي خشبي الخ.. إن مُثُل أفلاطون ـ كما نقرأ لاحقا ـ ليست سوى موضّعات لتصوّرات عامة. وقد أضفى أفلاطون على هذه الموضّعات وجودا. ونحن لم نعد نقوم بذلك اليوم. فنحن نتصوّر موضّع التصوّر العام ولكنه لا يوجد»[4].

من الواضح أن ضروب الخلف عند لوك تعود إلى الظهور هنا. فمن المؤكد أن لدينا «تصوّر غير مباشر لمثلث عام» لأننا لا نرى بذلك إلا إلى دلالة هذا التعبير الخلف. إلا أننا لا نسلم، تحت أي ذريعة، بأن التصوّر العام: *المثلث*، هو ذلك التصوّر غير المباشر *لمثلث عام* ولا بأنه تصوّر *مثلث ما* قد يوجد في المثلثات جميعا إنما من دون أن يكون ذا زاوية حادة أو منفرجة الخ.. وينكر تفردفسكي، بكثير من حس الاتساق، وجود موضّعات عامة ـ وهو على حق في ضروب الخلف التي يشير بها

---

(1) راجع مثالا تذييل الفصل الخامس من هذا المبحث.

(2) Twardowski, ***"Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen"*** S. 109.

(3) م. ن. ص. 105.

(4) م. ن. ص. 106.

إليها. لكن ماذا عن القضايا الوجودية الصادقة مثال: *ثمة أفاهيم*، *وقضايا؛ ثمة أعداد* جبرية الخ؟ عند تفردفسكي، تماما كما عندنا، الوجود لا يعني بالتأكيد الوجود الواقعي.

ومن الصعب أيضًا أن نفهم كيف يمكن للموضّع العام الذي يجب أن يكون مع ذلك «جزءا بنيويا» من العينيّ الذي يدرجه تحته، أن يكون عاريا من كلّ حدسية وأن لا يكون بالأحرى، مع هذا العينيّ قابلا لأن يحدس. حين نحدس مفهوما مشتركا فنحن نحدس أيضًا معه وفيه كلّ السمات المفردة ويصير كثير من بينها قابلا للملاحظة ليّاه و«ينفصل» ويصير موضوعات حدوس خاصيّة. فهل سيكون من الممنوع علينا أن نقول: مثلما نرى أن الشجرة خضراء نرى أيضًا اللون الأخضر فيها؟ لا يمكن بالتأكيد أن نرى *الأفهوم أخضر* ولا الأفهوم بمعنى الدلالة ولا الأفهوم بمعنى النعت، النوع أخضر. إلا أنه من الخلف أيضًا أن نتصوّر الأفهوم بوصفه جزءا من الموضوع الفردي، من «الموضّع الأفهومي».

§ 12 تعليم الأخيلة العمومية

تبعا لتلك الملاحظات، من الواضح، من دون تحليل إضافي، أن تلك الطريقة الأخرى في أقنمة العام التي تلعب دورها في المنطق التقليدي تحت عنوان «*الأخيلة العمومية*» يعتورها الخلف نفسه الذي يعتور طريقة لوك ويصدر عن ضروب من الخلط مشابهة. فلا يغير انعدام دقة الأخيلة العمومية وهروبيتها، في ما يخص الفروق النوعية شيئا في عينيّتها. فانعدام الدقة هو *تعيان* لمضامين معيّنة، وهو يقوم في نوع من اتصال الانتقال الكيفي. أما الهروبية فلا تغير أي شيء في عينيّة كلّ مضمون معين من المضامين المتبدلة. وليس في تغير المضمون بل في وحدة القصد الموجه إلى أماراته الثابتة إنما يكمن ماهويّ المطلب.

الفصل الثالث
التجريد والانتباه

§ 13 النظريات الإسميّة التي تفهم التجريد بوصفه عمل الانتباه

سنلجأ الآن إلى تحليل نظرية في التجريد تتمتع برصيد كبير، وكان قد صاغها بدءا ج. ست. مل في كتابه الجدالي ضد هَمِلْتُن، والتي بموجبها يكون التجريد مجرد عمل من أعمال الانتباه. يقال لنا أنْ ليس ثمة، للحق، لا تصوّرات عامة ولا موضّعات عامة بل إنه يمكننا حين نتصوّر حدسيا أعيانا فردية، أن نحول انتباهنا أو اهتمامنا حصرا إلى اجزاء مختلفة أو أوجه متنوعة من الموضّع والأمارة التي هي *فِيّاها ولِيّاها*، أي التي *تؤخذ منفصلة*، والتي لا يمكن أن تكون لا واقعية ولا متصوّرة، ينظر *إليها فِيّاها*، وتصير موضوع اهتمام حصري وتقوم من ثم بتجريد جميع الأمارات الأخرى المتصلة بذلك الموضوع. وذاك ما يفسر الاستعمال المزدوج، الموجب تارة والسالب طورا للفظ تجريد.

ولإكمال تلك الأفكار الرئيسة يُلجأ من ثم إلى معالجات بصدد الاقتران التداعوي للأسماء العامة بمعالم الموضّعات الحدسية المفردة تلك ، وبصدد التأثيرات التي تمارسها الأسماء بالتأشير إلى المعالم تلك وإعادة إنتاجها وتركيز الانتباه العادي عليها. ويُطلّع من ذلك كيف تعيِّن مجرى التداعيات اللاحقة وبصورة أولى بوساطة مضمون الأمارات المؤشر إليها، وكيف تسهم بذلك بظهور الوحدة المطلبية في مسار التفكير. ولكي نعرض بصورة مفصلة أكثر لهذه الأفكار فإن المنهج الأفضل سيكون بالاحالة إلى الكتاب الجدالي لمل (المذكور أعلاه) والذي أخذ على خصمه الأفهومي هَمِلْتُن تصوّره للتجريد بما هو وظيفة للانتباه.

وإليكم ما نقرأ عنده(1):

«لا يقوم تشكيل . . . أفهوم ما على فصل النعوت المفترضة أنها تؤلفه، عن سائر نعوت الموضوع نفسه وجعلنا قادرين على تصوّر تلك النعوت منفصلة عن أي نعوت أخرى. فنحن لا نتصوّرها ولا نفهمها ولا نعرفها قط كشيء على حدة، إنما فقط كمشكِّلة لفكرة موضوع فردي باتحادها مع نعوت عدة أخرى. لكننا نستطيع، رغم تفكيرها فقط كأجزاء من تجمع أكبر، أن نثبت انتباهنا عليها على حساب النعوت الأخرى التي نظن أنها متحدة معها. ويمكننا طالما يستمر تركيز الانتباه، إن كان قويا كفاية، ألا نعي موقتا بعض النعوت الأخرى، ويمكن بالفعل للحظة وجيزة ألا يكون حاضرا في ذهننا سوى النعوت التي تشكل الأفهوم. وعلى أي حال، وبعامة، ليس الانتباه حصريا بهذا القدر: فهو يترك مجالا في الوعي لعناصر أخرى من الفكرة العينيّة على الرغم من أن وعي هذه العناصر ضعيف بالنسبة إلى الطاقة وإلى جهد التركيز. وفي الوقت الذي فيه يتراخى الانتباه، وإذا كانت الفكرة العينيّة نفسها تستمر في الاكتمال، فإن العناصر الأخرى المقوّمة تظهر للوعي. ولذا لا يكون لدينا بصحيح المعنى، أفاهيم عامة بل أفكار مركبة عن موضوعات في العينيّ وحسب: إلا أننا قادرون على لفت انتباهنا حصرا إلى بعض أجزاء الفكرة العينيّة: وعلى منح هذه الاجزاء، بوساطة ذلك الانتباه الحصري، القدرة على أن تعين حصريا مجرى أفكارنا على نحو ما يثيرها التداعي إثر ذلك: وقادرون أيضًا على متابعة تعالق التوسّطات أو الاستدلالات العائدة إلى تلك الأجزاء وحدها، تماما كما لو كنا قادرين على تصوّرها منفصلة عن الباقي.

وما يعطينا هذه القدرة هو بخاصة استخدام العلامات وبخاصة نوع العلامات الأكثر فاعلية والأكثر ألفة، أي الأسماء»

ونقرأ لاحقا(2)، بالصلة مع الموقف من محاضرات هَمِلْتُن:

«مما يعني أننا حين نريد أن نكون في وضع مؤهل لتفكير الموضوعات

---

(1) J. St. Mill, **An Examination of Sir W. Hamiltons Philosopy**, pag. 393 f.

(2) م. ن. ص. 394 وما يليها

بالنظر إلى بعض نعوتها وأن لا نتذكر من الموضوعات الأخرى إلا التي تتمتع بتلك النعوت، وأن نتذكرها بتوجيه انتباهنا حصرا إلى تلك النعوت، سنتوصل إليها باعطاء اسم نوعي لذلك المتحد من النعوت أو لصنف الموضوعات التي تتمتع بها. ونخلق تداعيا اصطناعيا بين تلك النعوت واتحاد معين للأصوات المتلفظ بها، تداعيا يؤمن لنا حين نفهم المعنى أو حين نرى الأحرف المتناسبة معها مكتوبة، أن تستيقظ في ذهننا فكرة موضوع ما متمتع بتلك النعوت؛ وتكون تلك النعوت وحدها موحى بها بوضوح في الذهن في تلك الفكرة، في حين أن الوعي الذي لدينا عن الفكرة العينيّة يبقى ضعيفا. وكما أن الاسم لم يرتبط مباشرة إلا بتلك النعوت فإنه يمكنه أيضًا بذاته أن يذكر بها في اتحاد عينيّ ما أم في آخر. ويخضع تذكر هذا الاتحاد أو ذاك، في الحالات الخاصة، لأوان تجربي متفاوت القرب، ولأعراض الذاكرة، أو لتأثير أفكار أخرى وردت أو ترد حاليا على الذهن: ينجم عن ذلك أن الاتحاد هو أبعد ما يكون هو نفسه دائما، ونادرا ما يوجد مرتبطا بقوة مع الاسم الذي يوحي به؛ في حين أن ارتباط الاسم بالنعوت التي تؤلف دلالته الموضوعية يصير أقوى فأقوى. إن ارتباط هذه السلسلة الخاصة من النعوت مع لفظ معطى هو ما يبقيها مرتبطة معا في الذهن برباط أقوى من الرباط الذي يجمعها بما تبقى من الصورة العينيّة. وكي نستخدم تعبير السيد و. هَمِلْتُن، فإن هذا التعالق يعطي وحدة في وعينا. وحين يتم هذا التعالق نحوز ما يسميه هَمِلْتُن أفهوما؛ وذاك كلّ ما تتضمنه الظاهرة الذهنية لتشكل الأفاهيم. لدينا تصوّر عينيّ تتميز بعض عناصره المقوّمة بعلامة تؤهلها لانتباه خاص؛ وهذا الانتباه، حين ينتج بقوة استثنائية، يستبعد كلّ وعي للعناصر الاخرى».

§ 14 مآخذ في ما يخص معًا كلّ شكل من أشكال الإسميّة

أ ـ النقص في التثبيت الوصفي للأهداف

ما يلفت في هذه العروض والعروض المشابهة هو بدايةً، أنه، على الرغم من غزارة التفاصيل، لم تجرِ حقا أي محاولة لعَلْم ما هو معطى وصفيا وما هو مطلوب إيضاحه، عَلْمًا دقيقا ولا أي محاولة لإقامة تضايف بين الاثنين. لنراجع استدلالنا الواضح والطبيعي بالتأكيد. إن ما هو معطى لنا هو بعض الفروق في

ميدان الأسماء، وبخاصة الفرق بين الأسماء التي تسمي المفرد وتلك التي تسمي النوعي. فإذا ما اقتصرنا، بتبسيط أكبر، على الأسماء المباشرة (أسماء العلم بمعنى واسع) سنجد من جهة أسماء مثل *سقراط* أو *أثينا*، ومن جهة أخرى أسماء مثل *أربعة* (العدد أربعة كطرف مفرد في سلسلة الأعداد)، و دو (النغم دو بما هو درجة في السلم الموسيقي) *والأحمر* بوصفه جسما للون *ما*، بعضا إزاء بعض. تتناسب مع الأسماء دلالات معينة نعود بوساطتها إلى الموضّعات. وربما يكون علينا أن نفكّر أن السؤال عما هي الموضّعات المسمّاة لا يمكن أن يشكل بأي وجه مادة للنزاع. فتارة الشخص سقراط والمدينة أثينا أو أي موضّع فردي آخر، وطورا العدد أربعة والدرجة دو واللون أحمر أو أي موضّع *أمثلي* آخر. ولا يمكن لأحد أن يجادل في ما نرمي إليه حين نستخدم تلك الألفاظ وفقا لمعناها، وما هي تلك الموضّعات التي نسميها وما الذي يتناسب معها عندنا في هذه العملية. من *البديهي* إذًا أنني حين أقول *أربعة* في هذا المعنى العام ومثالا كما في القضية: *أربعة هو عدد أصمّ بالنسبة إلى سبعة*، فإن النوع أربعة هو ما أرى إليه بالضبط وهو ما هو معطى موضّعيا لنظرتي المنطقية، أي أنني أصدر حكما عليه بما هو موضّع (منعوت) ولس على شيء ما مفرد. فأنا لا أصدر بالتالي حكما على مجموعة فردية من أربعة مطالب ولا على أوان مقوّم ما ولا على جزء أو جانب ما من تلك المجموعة، لأن كلّ جزء هو بدوره فردي بما هو جزء من فردي. لكن أخذ شي ما موضّعيا وجعله حاملا لمحمول أو مبتدأ لخبر فذلك ليس سوى تعبير آخر عن «التصوّر»؛ وذاك بمعنى حاسم في كلّ منطق (على الرغم من أنه ليس المعنى الوحيد)، تعني بداهتنا إذن: ثمة «تصوّرات عامة» أعني تصوّرات للنوعي مثلما ثمة تصوّرات للفردي.

لقد تكلمنا على *بداهة*. والبداهة تشترط، بالإحالة إلى الفروق الموضّعية بين الدلالات، أننا نتخطى فلك استعمال التعابير محض الرمزي، وأننا نلجأ إلى الحدس المتناسب لبلوغ معرفة حاسمة. وعلى أساس من التصوّر الحدسي نُتِمّ ضروب الملء الدلالي المتناسب مع محض القصود الدلالية، ونحقق قصدها «الخاصيّ». وحين نقوم بذلك، وفي حالة مثالنا، قد يكون لدينا خيلة لمجموعة رباعية ما، تصلح بما هي كذلك كأساس لتصوّرنا وحكمنا، إلا أننا لا نصدر

حكما عليها وليست هي ما نرى-إليه في تصوّر المنعوت في المثل المذكور. فليست المجموعة أربعة بل العدد أربعة، الوحدة النوعية التي تشكل المبتدأ الذي نخبر عنه أنه أصمّ بالنسبة إلى سبعة. وبالطبع ليست تلك الوحدة النوعية كذلك، وبصحيح العبارة، شيئا معطى في المجموعة التي تظهر ولا متصلا بها وإلا سيكون لدينا من جديد مفرد ما *هنا والآن*. لكن رأينا-إلى، على الرغم من أنه هو إيّاه كائن-الآن، لا يرى مع ذلك إلى آنٍ ما بل يرى إلى أربعة، إلى الوحدة الأمثلية اللازمنية.

وفي التفكر على معيشات الرأي-إلى الفردي والنوعي، الحدسي المحض ومجرد الرمزي، وذاك الذي هو معا رمزي ويملأ القصد الدلالي ـ سيكون علينا أن ندفع إلى أبعد عمليات الوصف الفيميائي. وستكون مهمتها أن نشير إلى العلاقات الأساسية، بالنسبة إلى إيضاح المعرفة، بين أعمى الرأي-إلى (أي محض الرمزي) وحدسيّ الرأي-إلى (الخاصيّ)(*) وأن نخرج إلى الضوء، في ميدان الرأي-إلى الحدسي مختَلف أنماط وظيفة الخيلة الفردية عند الوعي، بحسب ما إذا كان القصد يطاول الفردي أم النوعي. وذاك ما سيجعلنا قادرين على أن نجيب، على سبيل المثال، عن سؤال كيف وبأي معنى سيمكن للعام، في أفعول التفكير المفرد، أن يصير موعى به ذاتيا، وأحيانا معطى رئيانيا، وكيف سيمكنه أن يدخل بصلة مع الفلك اللامحدود (والذي يمتنع على التصوّر بشكل مطابق على صعيد الخيل من ثم) من المفردات المندرجة تحته.

في جدالات مل، كما في المجادلات المشابهة بأسرها، لا يدور الكلام على تعرّف ما هو معطى بداهة ببساطة، ولا من ثم بالتالي على الانخراط في طريق التفكير الذي أشرنا إليه. فما كان ينبغي أن يتخذ كنقطة ثابتة في الإيضاح التفكري يستبعد من دون أن ينتبه إليه؛ وكذلك تخطىء النظرية هدفها الذي غاب عن ناظرها منذ البداية أو بالأحرى الذي لم ترَ-إليه بوضوح قط. وما تقوله لنا يمكن حقا أن يكون مفيدا في ما يخص هذه الشروط الأولية أو تلك أو العناصر السيكولجيّة

(*) يعارض هوسرل هنا، تلميحا، ما ذهب إليه كنط من أن الحدس أعمى حين يحصر الحدس في الحساسية المتلقية نافيا عنها سمة التلقائية الخاصة بالأفهوم.

لوعي العمومية المتحقق حدسيا، أو المتعلق بدور العلامات السيكولجيّ في توجيه حركة الفكرة الموحّدة الخ. . لكن، ليس ثمة من شيء ليتصل مباشرةً سواء بالمعنى الموضوعي للدلالات العامة أم بالحقيقة الثابتة التي تكمن في كلمة الدلالات العامة (المنعوتات، الخصائص) وفي ضروب الحمل العائدة إليها، وفي الصلة الموسطّة التي يجب أن توضح سلفا. وصحيح أن فهم ملْ لا يمكنه، شأنه شأن كلّ فهم أمبيري بعامة، أن يلجأ إلى نقاط الانطلاق هذه ولا إلى تلك الأهداف البديهية حيث إن ما يهمه جدا هو أن يدلل على لاقيام ما تجعلنا تلك البداهات نلقفه بوصفه قائما حقا: أعني بالضبط الموضّعات العامة، وكذلك التصوّرات العامة التي فيها تتكون مثل تلك الموضّعات لدن الوعي. وصحيح أن تعابير: *الموضّع العام*، *التصوّر العام*، تذكر بأغلاط قديمة وصلبة. لكن أيا كان عدد التفسيرات المغلوطة التي أتاحتها تاريخيا يجب، مع ذلك، أن يكون ثمة تفسير معياري يسوِّغها؟ وهذا التفسير المعياري، ليست السيكولجيا الأمبيرية ما يمكن أن تعلمنا إيّاه، بل فقط العودة إلى المعنى البديهي للقضايا التي تبنى بوساطة التصوّرات العامة وتتصل بالموضّعات العامة بوصفها المبتدأ المخبر عنه.

§ 15 ب ـ أصل الإسمية الحديثة كردة فعل متطرفة ضد تعليم لوك عن الأفكار العامة

السمة الماهويّة لتلك الإسميّة ونظرية التجريد بالانتباه

تتخبّط نظرية التجريد عند مل وأخلافه الأمبيريين، تماما كما نظرية بْركلي وهيوم، في صراعها ضد غلط «الأفكار المجردة». وهي تتخبط فيه بهذا المعنى: وقع لوك، في تفسيره للتصوّرات العامة، في الوهم الخلف للمثلث العام وانجرَّ، بهذا الظرف الطارئ، إلى الظنّ أن حمل الحديث عن التصوّر العام محمل الجد يتطلب تفسيرا لمثل ذلك الخلف. فلا يرى أن ذلك الغلط قد تولد قبل كلّ شيء في اللبس غير الموضح للفظ(*) *idea* *[فكرة]* (كما في اللفظ الألماني

(*) ترجمت اللفظ الإنكليزي *idea* بـ فكرة في حين ترجمت اللفظ الألماني *Idee* بـ أمثول عند هوسيرل *وأقطاب المثالية الألمانية*

Vorstelling [تصوّر])، وأن ما هو من الخلف في أفهوم ما قد يكون ممكنا ومبررا لأفهوم آخر. فكيف أمكن لخصوم لوك أن يدركوا ذلك، حيث احتفظ أفهوم الفكرة عندهم بالغموض نفسه الذي أودى بلوك إلى الغلط؟ وهكذا تم التوصل إلى *الإسميّة الجديدة* التي ماهيتها ليست متعينة بإدانة الواقعية بل بإدانة الأفهومية (بفهمها التام): وهكذا لم يتم فقط رفض الأفكار العامة الخلف عند لوك بل أيضًا الأفاهيم العامة بصحيح المعنى تماما، وبالتالي بالمعنى الذي يكشفه تحليل التفكير من حيث محتواه الدلالي الموضوعي، بداهة، ويكشفه بوصفه معنى مقوّما لأمثول وحدة التفكير.

وأدى سوء الفهم في التحليل السيكولجيّ إلى هذا التصوّر. فالميل الطبيعي الذي يدفعنا إلى ألا ننظر قط إلا إلى ما هو حدسي مباشر، ولنقل قابل للقف في الفينمانات المنطقية، يجعلنا نأخذ الأخيلة الباطنة المعطاة مع الأسماء بمثابة دلالات للأسماء. لكن حين نتبين أن الدلالة ليست سوى ما نرى-إليه بالتعبير أو سوى النحو الذي عليه نفهمها، لا يمكن أن نتوقف عند هذا التصوّر. لأنه إذا كان الرأي-إلى يكمن في التصوّرات الحدسية المفردة التي تجعل معنى الاسم العام عندنا «واضحا»، فإن موضّعات تلك التصوّرات مأخوذة بإحكام، على نحو ما نتصوّرها بالحدس، ستكون المرئي-إليها، وسيكون كلّ اسمٍ اسمَ علم ملتبسا. ولكي نأخذ بالحسبان هذا الفرق سنقول عندها: إن التصوّراتِ الحدسية المفردة هي هنا، وحيث تتدخل بالتعالق مع *الأسماء* العامة، مرتكزات وسائط سيكولجيّة جديدة على نحو أنها تعين عندها طرائق جديدة لمجرى التصوّرات، وتندرج على نحو آخر في سياق التفكير أو توجهه بشكل مختلف.

على أي حال، لا شيء من هذا يعود، بأي وجه كان، إلى الوضع الفيميائي. إن ما نرى إليه، هنا والآن، في اللحظة التي نتلفظ فيها بإعطائه معنى الاسم العام، هو عام، وهذا الرأي-إلى ليس هو نفسه إلا في الحالة التي نرى-إلى فردي. وينبغي إحضار الدليل على هذا الفرق في *المحتوى الوصفي للمعيش المفرد* وفي كلّ جعْل للإخبار بالعام مفردا راهنا. وما يتصل به بعلاقة سببية، والنتائج السيكولجيّة التي يمكن لكلّ معيش أن يؤدي إليها، كلّ ذلك لا يهمنا هنا في شيء. ذلك يهم سيكولجيا التجريد إنما لا يهمّ فيمياءه.

تحت تأثير التيار الإسمي لعصرنا، يلوح تغيّر ما في أفهوم الأفهومية بحيث قد تُنكر على ج. ست. مل، الذي يصف نفسه بحزم بالإسمي، حقيقة إسميته[1]؛ على أي حال، ينبغي ألا نفهم ماهويّ الإسميّة في كونه يضيع في لعبة تداعي الأسماء الأعمى بوصفها مجرد ظاهرات صوتية، حين يهدف إلى شرح معنى العام ووظيفته النظريين، بل في كونه بعامة يسيء، حين يشرع في هذا الشرح، فهم *الوعي النوعي* الذي يتبدى من جهة في معنى العلامات المحسوس بحيوية، في فهمها الراهن، في المعنى المفهوم للإخبار، ومن جهة أخرى في الأفاعيل التضايفية للملء التي تشكل تصوّر العام «الخاصيّ»؛ وبكلام آخر، في الأمثلة البديهية التي بها يعطى العام «إيّاه» لنا. ويدل هذا الوعي عندنا على ما يدل إليه، سواء كان لدينا أم ليس لدينا معرفة سيكولجيّة ما، معرفة بالثوابت والنتائج النفسية، بالاستعدادات التداعوية الخ.. ولو كانت الإسميّة تكتفي بأن تفسر أمبيريا هذا الوعي بالعمومية بوصفه واقعة من وقائع الطبيعة البشرية، ولو كانت تكتفي بالقول إنها تجد نفسها في علاقة تبعية سببية بالنظر إلى هذه العوامل أو تلك، إلى هذه المعيشات السابقة أو تلك، إلى هذه الاستعدادات اللاواعية أو تلك الخ.، لما كان لدينا أي مأخذ مبدئي عليها. ولكننا نلاحظ فقط أن تلك الوقائع الأمبيرية-السيكولجيّة هي من دون فائدة للمنطق ولنظرية المعرفة. لكن بدلا من ذلك، يقول الإسمي: إن الحديث عن تصوّرات عامة بالتضاد مع التصوّرات الفردية هو حقا بلا معنى. فليس ثمة من تجريد لمعنى وعي نوعي للعمومية يضفي بداهة على الأسماء العامة والدلالات: وللحق، ليس ثمة سوى حدوس فردية وعمل مسارات واعية ولا واعية تجعلنا نتخطى فلك المفرد، ولا تشكل أي موضّعية جديدة ماهويّة، أي لا تنتجها للوعي ولا تقود أحيانا إلى إنعطائها هي إيّاها.

لكلّ معيش فكري، كما لكلّ معيش نفسي، إذا ما اتخذ أمبيريا، محتواه الوصفي وعِلّية أسبابه وأثاره، وهو يدخل بطريقة ما في حركة الحياة ويمارس وظائفه التوالدية. لكن إلى فلك *الفيمياء* وبخاصة فلك *نظرية المعرفة* (بما هي

---

(1) راجع مثالا Meinong, ***Hume-Studien I***, 68 [250]

إيضاح فيميائي للوحدات الفكرية أو المعرفية الأمثلية) تنتمي الماهية والمعنى وحسب أي: *ما نرى-إليه بعامة* حين نخبر؛ وما يشكل هذا الرأي-إلى بوصفه *كذلك* تبعا *لمعناه*، كيف يتركب، في *ماهيته*، من ضروب رأي-إلى جزئية؛ وأي صور وأي فروق *ماهويّة* يقدم، وهكذا دواليك. إن ما يهم نظرية المعرفة يجب أن نظهره حصرا في محتوى *المعيش الدلالي والملئي* عينه وذلك من حيث هو الماهويّ فيها. وإذا ما وجدنا، في ما يمكن أن يُطلع هكذا ببداهة، الفرق أيضًا بين التصوّرات العامة والتصوّرات الفردية الحدسية (ما هو حاصل بالفعل على الأرجح) فإن الحديث عن التعالقات والوظائف التولدية لا يمكن أن يغير شيئا في هذا الواقع ولا أن يسهم بأي شيء في إيضاحه.

والحال، إننا لا نتقدم كثيرا في إيضاح تلك الصلات ولا نفلت من مآخذنا حين ننظر، كما فعل ملْ، إلى *الانتباه* المركز حصرا على تعيان نعتي جزئي (على مَعْلَم لامستقلّ) للموضّع المحدوس بوصفه الأفعول القائم في الوعي الراهن والذي يعطي للاسم، بوضعه التولد المعطى، دلالتَه «العامة». وحين ينعت مفكرون حديثون يشاركون مل بوجهة نظره هنا (إنما ليس في ميوله الأمبيرية المتطرفة) حين ينعتون أنفسهم بأفهوميِّين بمعنى أن النعوت تؤمِّن، باهتمامها الموضّعي، قيام الدلالات العامة، فإن تعليمهم يظل في الحقيقة تعليما إسميا.

وتبقى *العمومية* في كلّ ذلك مطلب الوظيفة التداعوية للعلامات؛ وهي تقوم على اقتران «العلامة نفسها» بالأوان الموضّعي «نفسه»، تبعا لقوانين سيكولجيّة ـ أو بالأحرى بالأوان الذي يعود بالتعين نفسه دائما والذي يشدد عليه الانتباه من وقت إلى آخر. لكن عمومية *الوظيفة السيكولجيّة* هذه ليست سوى *العمومية التي تنتمي إلى المفهوم القصدي للمعيشات المنطقية نفسها*: أو لكي نتكلم موضوعيا وأمثليا: التي تنتمي إلى *الدلالات والملء الدلالي*. هذه العمومية الأخيرة تغيب تماما في الإسميّة

§ 16 ج ـ كلية الوظيفة السيكولجيّة والكليّة كصورة دلالية المعنى المختلف لصلة الكليّ بالمصداق

لكي نلقي كامل الضوء على هذا الفرق الهام بين كليّة الوظيفة السيكولجيّة

والكليّة المنتمية إلى المحتوى الدلالي إيّاه، من الضروري إطلاقا أن نأخذ بالحسبان مختلف الوظائف المنطقية للدلالات العامة وللأسماء العامة، وبالتعالق معها، المعنى المختلف الذي نفهمه بكليّتها أو بصلتها بكلّ أفراد مصداقها.

ولنضع الصور الثلاث الآتية واحدها تلو الآخر. *أ ما*، *كلّ أ* ، *ال أ بعامة*؛ ومثالا: *مثلث ما*، *كلّ المثلثات*، *المثلث*، وهذا الأخير مفسرا بالمعنى الذي له في القضية: *المثلث هو شكل من الأشكال*[1].

في الوظيفة الحملية يمكن للتعبير *أ ما* أن يصلح كمحمول في عدد غير محدود من النصوص المقولية، وأن يعيّن مجموعُ هذه النصوص، الصادقة أو الممكنة فِيّاها، كلّ حاملٍ ممكن يرجع إليه المحمول: *أ ما* حقّا، أو يمكن أن يرجع إليه من دون تضارب. وبكلمة: يعين «المصداق» الصادق أو الممكن «للأفهوم» أ. وهذا الأفهوم العام أ أو المحمول العام أ ما يعود إلى جميع موضّعات مصداق الأفهوم (وببساطة أكبر نأخذ مصداق بمعنى صدق) أي أن قضايا المجموع المعلَّم عليه هي صادقة؛ وبتعبير فيميائي، أن أحكام المفهوم المتناسب هي ممكنة كأحكام *بديهية*. هذه الكليّة تنتمي إذن إلى وظيفة المحمول المنطقية. وهي ليست شيئا في الأفعول المفرد، في تحقيق ما للدلالة أ ما، أو للمحمول النعتي المتناسب معها. وهي ممثلة فيه بصورة اللاتعين. وما يعبر عنه هذا اللفظ الصغير *ما*، هو صورة تنتمي على نحو بديهي إلى القصد الدلالي أو إلى الملء الدلالي وذلك بالنسبة إلى *ما* ترى إليه. وذاك أوان لا يمكن اختزاله إطلاقا ويمكننا تعرّف طبيعته الخاصة وحسب، إنما لا يمكننا أن نلغيه بأي تفسير

---

(1) على اللفظ الذي يرمز إليه حرف أ في مثل تلك المجموعات، أن ينظر إليه بوصفه مترادف المعنى مقوليا. فالتعابير: الأسد، أسد ما، هذا الأسد، كل الأسود الخ لها على الأرجح بل بداهةً كلية عنصر معنوي معمم إلا أنه لا يمكن عزله. وصحيح أنه يمكننا أن نقول فقط «أسد»، لكن هذا اللفظ لا يمكن أن يكون له معنى مستقل إلا بصورة واحدة من تلك الصور. وعن سؤال ما إذا كانت إحدى تلك الدلالات غير متضَمنة في سائر الدلالات الأخرى وما إذا كان التصور المباشر للنوع المنتمي إلى أ يوجد في الدلالات الأخرى جميعا، علينا أن نجيب بالنفي: النوع أ يوجد في تلك الدلالات إنما بالقوة وحسب وليس بوصفه *موضّعا مرئيا- إليه*.

سيكولجي-توالدي كان. وبكلام أمثلي: يعبر الـ *ما* عن صورة منطقية بدئية. والأمر هو نفسه بوضوح بالنسبة إلى تخيّل *أ ما* الذي يقدم أيضًا صورة تخيّل منطقية بدئية.

وتعود الكليّة الذي نتكلم عليها هنا، كما قلنا، إلى الوظيفة المنطقية للمحمولات، وهي توجد *كإمكان منطقي* لقضايا من هذا القبيل. وإذا كنا نشدد على السمة المنطقية لهذا الإمكان فذلك لأن الأمر يدور على إمكان يجب أن نتعرفه قبليًّا، إمكان ينتمي إلى الدلالات بما هي وحدات نوعية وليس إلى الأفاعيل العرضية سيكولجيّا. حين نتبيّن أن *أحمر* هو محمول عام أي يمكن أن يقترن بكثير من الحاملات الممكنة، فإن الرأي-إلى لا يطاول ما يمكن أن يوجد بالمعنى الواقعي تبعا للقوانين الطبيعية التي تضبط ظهور المعيشات الزمنية واندثارها. والأمر لا يدور هنا على معيشات قط بل على محمول واحد هو هو: *أحمر*، وعلى إمكان بعض القضايا التي تشكل، بالمعنى نفسه وحدة، قضايا يمثل فيها هذا المحمول عينه.

فإذا انتقلنا إلى الصورة: كلّ *أ*، سنلاحظ أن الكليّة تنتمي هنا إلى صورة الأفعول إيّاه: نحن، تعبيريًّا، نرى-إلى *كلّ ال أ* جميعها، وإليها يعود، في الحكم الكليّ هذا، تصوّرنا وحملنا على الرغم من أننا قد لا نتصوّر حتى ولا أ «واحد بعينه» أو «مباشرة». إن تصوّرنا للمصداق ليس مركبا من تصوّرات أطراف المصداق، وهي ليست كذلك، وبخاصة أن التصوّرات الفردية التي يمكن أن تمثل لذهننا لا تشكل قط جزءا من القصد الدلالي لـ *كلّ أ*. وهنا أيضًا يحيل *كلّ* إلى صورة دلالية أصلية: وسواء كانت تلك الصورة قابلة للاختزال إلى صور أبسط أم لا، فتلك مسألة يمكن الاحتفاظ بها.

وإذا ما نظرنا أخيرا إلى الصورة *الـ أ (نوعيا)* فإن الكليّة لا تزال تنتمي في هذه الحالة إلى المحتوى الدلالي إيّاه. لكننا نجد أنفسنا هنا بإزاء كليّة من طبيعة أخرى تماما، كليّة النوعي التي هي على صلة منطقية وثيقة جدا مع كلية المصداق لكنها تفترق عنها بداهةً. ليست الصور: *الـ أ* و *كلّ أ* (وكذلك *أ ما بعامة*، أيا كان) ليست ذات دلالة متماهية. وليس اختلافها مجرد اختلاف «نحوي» ولا بالأحرى اختلافا متعينا في التحليل الأخير بمجرد التلفظ. إنها صور متميزة *منطقيا*

تعبر عن فروق دلالية ماهويّة. ويجب أن ينظر إلى وعي الكليّة النوعي بوصفه نمطا جديدا ماهويّا من «التصوّر»، لا من حيث يشكل لا نمطا جديدا من تصوّر المفردات الفردية وحسب بل من حيث يجلب إلى الوعي نوعا جديدا من المفردات، أعني *المفردات النوعية*. أما ما هي طبيعة تلك المفردات وكيف تتصرف قبليًّا بإزاء المفردات الفردية أو كيف تفرق عنها فذلك ما يجب بالطبع استمداده من الحقائق المنطقية التي، إذ تتأسس على الصور المحض، تكون صالحة قبليًّا (أي تبعا لماهيتها المحض، تبعا للأمثول) لهذه المفردات وتلك ولعلاقاتها المتبادلة. وليس أي غموض ولا أي غلط ممكنين هنا، شرط أن نقتصر على المعنى المحض والبسيط لتلك الحقائق، أو ما هو الأمر نفسه، على المعنى المحض والبسيط للصور الدلالية المعنية التي تحمل تفسيراتها البديهية، بالضبط، اسم الحقائق المنطقية. ووحده الغلط المنطقي الذي يوجه الفكر نحو استدلالات سيكولجيّة وميتافيزيقية، هو الذي يولد الغموض وهو الذي يخلق المشكلات المزعومة ويخلق من أجل حلِّها الحلول المزعومة.

§ 17 د ـ تطبيق على نقد الإسميّة

لنعد الآن من جديد إلى نظرية التجريد الإسميّة فنرَ أن غلطها يقوم أساسا، كما يتحصل مما سبق، في أنها تتجاهل تماما الصور الوعيية (الصور القصدية وصور الملء المتضايفة معها)، في خاصيتها غير القابلة للاختزال، وتفتقر بسبب فساد تحليلها الوصفي إلى بداهة أن الصور المنطقية ليست سوى تلك الصور التي للحدس الدلالي واصلة إلى وعي وحدتها، وبالتالي موضّعة بدورها في أنواع أمثلية. ومن هذه الصور تشكل الكليّة جزءا أيضًا بالضبط. وتخلط الإسميّة إلى ذلك مختلف أفاهيم الكليّة التي كنا فرّقنا بينها أعلاه. وتفضل أن تنحاز إلى الكليّة التي تنتمي إلى الأفاهيم في وظيفتها الحملية والتي تقوم في إمكان وصل الأفهوم نفسه حمليا بحاملات عدة. لكن حيث إنها لا تفهم السمة المنطقية الأمثلية لذلك الإمكان، وهي السمة الذي تجد جذرها في الصورة الدلالية، فهي تحل محلها التعالقات السيكولجيّة الغريبة بالضرورة عن معنى المحمولات والقضايا المعنية بل حتى غير القابلة للقياس بمقاس هذا المعنى. وحيث إن

الإسميّة تزعم في الوقت نفسه أنها أوضحت تماما، بمثل تلك التحليلات السيكولجيّة، ماهية الدلالات العامة فهي تسيء بذلك بطريقة فجة بخاصة وبضروب خلطها، إلى كليّة التصوّر الكليّ وإلى كليّة التصوّر النوعي الذي تعرَّفنا أنه يشكل جزءا من ماهية دلالية للأفعول الفردي نفسه، بوصفه الصورة الدلالية الملازمة له. وما ينتمي فيميائيا إلى الماهية المحايثة للأفعول الفردي يظهر بذلك متحولا بالتفسير إلى لعبة أحداث سيكولجيّة لا تعلق لها، إن لم ننظر إليها من وجهة نظر الأسباب والأثار، بالأفعول المفرد الذي فيه، مع ذلك، يكون وعي الكليّة الممتلىء والكامل حيا.

§ 18 تعليم الانتباه بوصفه قدرة على التعميم

قد لا تطاول تلك الملاحظة الأخيرة بعض المفكرين المحدثين المقترنين بملْ (أو إن عدنا إلى الوراء، ببْرْكلي) بمعنى أنهم يطرحون على حدة مسألة ما إذا كان النوع يبرز، كوحدة غير متميزة، في وجه التنوّعية، وأنهم يحاولون أن يحلوا المسألة من دون اللجوء إلى كليّة الوظيفة التداعوية أو إلى التطبيق الكليّ للاسم نفسه وللأفهوم نفسه على كلّ موضّعات مصداقه.

وفكرتهم هي الآتية:

ينتج التجريد بما هو اهتمام حصري التعميم بالضبط. وقد لا يكون النعت التجريدي في الواقع سوى عنصر في ظاهرة مركب النعوت الفردي تلك التي نسميها الموضّع الفينماني. لكن النعت «نفسه»، أي النعت الذي هو هو تماما من حيث مفهومه، يمكن أن يمثل في مركبات لا تحصى من هذا النوع. وما يفرق بين تكرارات النعت نفسه من حالة إلى أخرى هو فقط وحصرا السياق الذي يفردنها. وهكذا فإن أثر التجريد، بما هو اهتمام حصري، هو أن ما يجرده يفقد ما يميزه أي تفَرُّده. *إن صرف النظر* عن جميع الآونة المفردنة، المعطى كالوجه الآخر للأفعول الذي به يركز على الوجه الأول، يعطينا النعت بالفعل كشيء ما هو، أينما كان، إيّاه واحد بعينه لأنه في جميع الحالات التي علينا فيها أن نقوم بالتجريد لا يقدم أي شيء يفرقه.

يقال: إن هذا الفهم يتضمن في الوقت نفسه كلّ ما هو ضروري لفهم

التفكير العام. وينبغي هنا بالأحرى أن نترك الكلام إلى أسقف كلوينه(*) الفذ الذي كان رائد التعليم الذي عرضناه على الرغم من أنه في تعليمه الخاص يولي أهمية أيضًا لأفكار أخرى غير تلك التي ذكرت هنا؛ وهو يظن بداية أنه يبده حضور صعوبة ما هنا: «كيف يمكننا أن نعلم أن قضية ما تكون صادقة على كلّ المثلثات المفردة إن لم نكن قد رأيناها بدءا مبرهنة بالنظر إلى الفكرة المجردة للمثلث، وهي فكرة تصلح على نحو مماثل لكلّ المثلثات المفردة. ذلك أنه، جراء كوننا استطعنا أن نبرهن أن خاصية ما تنطبق على مثلث مفرد ما، لا ينتج أن الخاصية نفسها تنطبق أيضًا على النحو نفسه على أي مثلث آخر ليس متماهيا من جميع الأوجه مع ذلك المثلث. فلو برهنت مثالا أن الزوايا الثلاث لمثلث قائم الزاوية ومتساوي الساقين تساوي مستقيمتين لما أمكنني أن استخلص أن الأمر هو نفسه بالنسبة إلى سائر المثلثات التي ليست ذات زاوية قائمة ولا ساقين متساويين. وبالتالي، *يحصل كلّ شيء كما لو أنه*، كان علينا، كي نتيقن من أن هذه القضية صادقة كليا، أن نقوم ببرهان خاص بالنسبة إلى كلّ مثلث على حدة وهو أمر ممتنع، أو أن نبرهن القضية مرة واحدة نهائية على الفكرة العامة للمثلث، التي تشارك فيها جميع المثلثات المفردة من دون تمييز والتي تتصوّر بها جميعها أيضًا».

«وأرد على ذلك، أنه على الرغم من أن الفكرة التي أرى إليها حين أقوم بالبرهنة هي مثالا فكرة مثلث مستقيم الزاوية متساوي الساقين اللتين من طول متعين، يمكنني مع ذلك أن أتيقن من أن البرهان نفسه ينطبق على جميع المثلثات المسطحة أيا كان شكلها أو كبرها، وذلك لأن لا الزاوية القائمة ولا تساوي الساقين ولا طولهما المتعين، لأنها كلها ليست *داخلة في الحسبان* في أي شيء في البرهنة. وصحيح أن الشكل الذي أمام ناظري يتضمن كلّ تلك الجزئيات لكن أيا منها *لم يذكر قط في برهنة القضية*: لم نقل إن الزوايا الثلاث تساوي مستقيمتين لأن إحداها مستقيمة وليس لأن الضلعين اللذين يشكلانها لهما الطول نفسه؛ ذاك ما يدلل كفاية أنه حتى لو كانت الزاوية المستقيمة زاوية مائلة وكان

(*) أي بْركلي

الضلعان غير متساويين ستظل البرهنة مع ذلك صالحة. ولهذا السبب، وليس لأني قدمت البرهنة في ما يخص فكرة المثلث المجردة، استخلص أن ما هو مبرهن عليه هو صادق بالنسبة إلى كلّ مثلث مائل الزوايا أو متساويها. ويجب أن أقر هنا أنه من الممكن النظر إلى شكل *بما هو مثلث وحسب* من *دون الاهتمام بالخاصيات الخاصة بالزوايا ولا بالعلاقات فيما بين الأضلاع*. بهذا المعنى يمكن أن نجرد، لكن ذلك لا يدلل قط على أنه بإمكاننا أن نشكل فكرة عامة مجردة عن مثلث تعاني من تناقض داخلي. وعلى النحو نفسه يمكننا أن ننظر إلى بطرس من حيث هو رجل من دون أن نشكل فكرة مشابهة مجردة عن رجل أو عن كائن حي حيث إن *كلّ ما* هو مدرك *لن يدخل في الحسبان*»(1).

§ 19 مآخذ

أ ـ الانتباه الحصري إلى أوان أمارة ما لا يلغي فرديته

أن يكون علينا أن نرفض فهما بمثل هذا الإغراء في البداية، ذاك ما سيتبيّن لنا على الفور إذا ما تصوّرنا الهدف الذي على نظرية التجريد أن تصلح له، أعني شرح الفرق بين الدلالات العامة منها والفردية، أي تطليع ماهيتها الحدسية. وعلينا أن نستحضر الأفاعيل الحدسية التي بها تمتلىء مجرد قصود الألفاظ (الدلالات الرمزية) بالحدس، وتمتلىء على نحو أنه يمكننا أن نرى ما «نزعمه بخاصة» بالتعابير والدلالات. على التجريد إذًا أن يكون هنا الأفعول الذي به يتم وعي الكليّة بما هو ملء لقصد الأسماء العامة؛ ذاك ما علينا أن نجعله لا يغيب عن ناظرنا. ولنرَ الآن ما إذا كان الانتباه الذي يطلِّع الأمارات، قادرا على تلك الوظيفة التي سلطنا الضوء عليها، وبخاصة ما إذا كان قادرا على ذلك بالشرط الآتي الذي يلعب دورا ماهويّا في تلك النظرية: أن يكون المحتوى المميز بالانتباه التجريدي *أوانا مقوّما* لموضّع الحدس العينيّ، أمارةً ملازمة له حقا.

أيا كان النحو الذي به يمكن للانتباه أن يميِّز، فإنه وظيفته أن تولى الأفضلية

---

(1) Berkeley, ***A Treatise concerning the Principles of Human Knouledge*** Einleitung, § 16 (nach Ũberwegs Ũbersetzung. 12 f).

موضّعات للوعي معينة بطريقة خاصة وصفيا وغير مختلفة (إذا ما صرفنا النظر عن بعض الفروق المتدرجة) من حالة إلى حالة، وأن لا تولى إلاها. وكذلك، وبحسب النظرية التي تماهي التجريد مع الانتباه، لا يمكن أن يكون ثمة فرق ماهويّ بين الرأي-إلى الفردي الذي ينتمي، مثالا، إلى مصداق أسماء العلم، والرأي-إلى العام المتصل بأسماء النعوت؛ ويقوم هذا الفرق بالضبط فقط على أنه تارة يظهر الموضّع الفردي بكامله وطورا يكون النعت مثبّتا نوعا من التثبيت بلفتة ذهنية. والحال، إننا نسأل، في هذه الشروط، ما إذا لم يكن على النعت، حيث إنه تبعا لهذه النظرية، يجب أن يكون *أوانا مقوّما للموضّع*، أن يكون مفردا فرديّا بالضبط مثلما هو الموضّع بكامله. ولنفترض أننا ركزنا انتباهنا على أخضر الشجرة الماثلة بالضبط أمامنا. ولنركّز لحسابنا إن استطعنا حتى اللاوعي على جميع الآونة المرتبطة معا التي يتكلم عليها ملْ[1]. في هذه الحالة تختفي، على ما يقال، حميع المعالم التي يمكن أن نتخذها لاتمام التفريق المفردن. فإذا ما حل فجأة موضوع آخر من لون متماه بالضبط محل الأول، لن نلاحظ أي فرق وسيكون الأخضر الذي ننظر إليه حصرا أخضر واحدا بعينه عندنا. لنسلم بذلك. لكن هل سيكون الأخضر ذا *حقا* الأخضر ذاك نفسه؟ هل يمكن لثقوب ذاكرتنا وذهولنا المتعمد عن كلّ ما يفرّق، أن تغير أي شيء كان في واقعة أن ما هو فارق موضوعيا يبقى، من بعد كما من قبل، فارقا، وأن أوان الموضوع الذي نركز عليه انتباهنا هو بالضبط *ذاك* الذي يوجد هنا والآن وليس أي أوان آخر؟

لا يمكن مع ذلك أن نشك في أن الفرق يقوم حقا. وتفيد المقارنة بين ظاهرتين عينيّتين منفصلتين من الكيفية «نفسها» ومثالا الأخضر «نفسه»، تفيد ببداهة أن كلا من هاتين الظاهرتين تمتلك أخضر*ها*. ولا تختلط الظاهرتان إحداهما بالآخرى كما لو أن لديهما بالاشتراك الأخضر «نفسه» بما هو هو فرديا؛ بل بالأحرى إن أخضر الواحدة هو في الحقيقة فارق عن أخضر الأخرى بقدر ما هي فارقة المحموعات العينيّة الملازمة لهما. وإلا كيف كان سيمكن أن يكون ثمة هيئات كيفية موحّدة يمكن للكيفية الواحدة أن تظهر فيها مرات عدة، وأي معنى

(1) أنظر مثالا خلاصة الاستشهاد أعلاه. § 13

سيكون أيضًا لتعبير امتداد لون على مساحة بأسرها؟ مع كلّ تقطيع هندسي للمساحة يتناسب اللون الموحد في حين أننا حين نفترض لونا متماهيا بالتمام سنقول مع ذلك، ويمكننا أن نقول إن «ال» لون هو «نفسه» أينما كان.

لا تعطينا هذه النظرية من ثم أي شرح لمعنى التعبيرين: النعت الواحد هوّيا، والنوع بما هو وحدة في التنوعية. من الواضح أن هذين التعبيرين يريان-إلى شيء آخر غير الأوان الموضّع الذي يدخل، كحالة مفردة للنوع، في الظاهرة الحسية. إن أخبارا ذات معنى وصادقة على هذه الحالة المفردة تصير كاذبة بالنسبة إلى النوع بل من الخلف. للون مكانه وزمانه، وله امتداده واشتداده، وهو يظهر ويندثر. فإذا ما طبقنا ذلك على اللون بما هو نوع، لن تعطي هذه النعوت إلا ضروبا من الخلف. حين تلتهم النار بيتا من البيوت فإن جميع أجزائه تحترق وينتهي الأمر مع أشكاله وصفاته الفردية ومع جميع أجزائه وآونته المقوّمة بعامة. لكن هل تحترق أيضًا الأنواع الهندسية والكيفية وسواها المتناسبة معها أم أن قول ذلك ليس سوى خلف محض؟

ولنوجز ما قيل. لو كانت نظرية التجريد الانتباهية صائبة ولو كان أفعول تركيز الانتباه على الموضوع بأسره وتركيزه على أجزائه وسماته هما ما تظنه تلك النظرية الأفعول الواحد عينه ماهويّا والذي لا يختلف بالضبط إلا بالموضوعات التي يركز عليها، لما كان وجد أي نوع لوعينا ولا أي إخبار لعلماننا. وسواء فرّقنا أم خلطنا، فإن الوعي يطاول في هذه الحالة أو تلك، دائما مفردا فرديا، وهذا الأخير يحضر كذلك كما هو أمامه. والحال، وحيث إنه لا يمكن أن ننكر أننا نتكلم على النوع في معنى مميز وأننا في حالات لا تحصى لا نرى-إلى، ولا نسمي المفرد بل أمثوله، ويمكننا أن نخبر أخبارا كنعوت لتلك الوحدة الأمثلية على نحو ما نفعل بالضبط على المفرد الفردي، فإن هذه النظرية تخطىء هدفها: تريد أن توضّح وعي الكليّة فتضيع هذا الوعي في محتوى إيضاحاتها.

§ 20 ب ـ دحض الحجة المستمدة من التفكير الهندسي

والآن ما هو شأن الأفضليات التي وعدتنا بها تلك النظرية لفهم التفكير المعمِّم؟ أليس ما يعرضه بْركلي بمثل ذلك الإلحاح دقيقا، أعني حين نبرهن

هندسيا قضية تخص كلّ المثلثات، ألا ننظر في كلّ مرة إلى مثلث مفرد، مثلث الشكل الذي أمامنا، ونستعمل أثناء ذلك فقط التعيانات التي تميز مثلثا بعامة بوصفه مثلثا في حين نصرف النظر عن التعيانات الأخرى جميعا؟ والقول إننا لا نستخدم إلا تلك التعيانات يعني أننا لا نركز انتباهنا إلا عليها وأننا نجعل منها موضوعات لأفعول انتباه حصري. ونستخلص هكذا إذًا من دون فرض الأفكار العامة.

هذه النقطة الأخيرة أكيدة بقدر ما نفهم بذلك الأفكار تبعا لتعليم لوك. لكن، لتجنب هذا التفصيل ليس بنا حاجة قط إلى الوقوع في أغلاط نظرية التعليم الإسمي. ويمكننا أن نكون على توافق تام ماهويّا مع عرض بْركلي؛ إلا أننا نرى أنفسنا ملزمين برفض التفسير الذي يعطيه له. فهو يخلط أساس التجريد مع ما نجرده، أي الحالة المفردة العينيّة التي منها يَستمدّ وعيُ الكليّة امتلاءه الحدسي، أي مع موضّع قصد التفكير. يتكلم بْركلي كما لو أن البرهان الهندسي كان مخصصا للمثلث المرسوم بالحبر على الورق أو بالطبشور على اللوح، وكما لو أن الموضوعات المفردة التي ترد مصادفة على ذهننا، في كلّ تفكير معمِّم، كانت هي موضوعات التفكير بدلا من أن تكون مجرد نقاط ارتكاز لقصد تفكيرنا. إن التصرف في الهندسة بالاسترشاد بالشكل *المرسوم* كما يريد بْركلي، سيعطي بالتأكيد محصلات مدهشة إلا أنها لن تكون مرضية قط. لا تصلح أي قضية هندسية لشكل ما بالمعنى الفيزيائي للفظ لأن هذا الشكل ليس ولا يمكنه أن يكون بأي حال شكلا صحيحا، شكلا هندسيا خاصيّا. فالتعيانات الهندسية الأمثلية لا يمكن أن يعثر عليها في الشكل كما يعثر على اللون إلى حد ما في حدس ما هو ملون. وصحيح أن الرياضي يلقي نظره على موضوع الحدس. إلا أنه لا يرى-إلى هذا الرسم في أي أفعول من أفاعيل تفكيره ولا يرى-إلى أي سمة مفردة فردية فيه؛ بل على العكس إن ما يرى-إليه، وبقدر ما لا يبتعد عن هدفه، هو «خط مستقيم بعامة». وهذه الفكرة هي الطرف الحامل في برهنته النظرية.

إن ما عليه نركز *انتباهنا* ليس هو الموضوع العينيّ للحدس ولا «المضمون الجزئي المجرد» (أي *الأوان التابع*) لذلك الموضوع بل هو بالأحرى الأمثول بمعنى الوحدة النوعية. وهو المجرد بالمعنى المنطقي للفظ وبالتالي يجب،

منطقيا ونظريا-معرفيا، أن نفهم بالتجريد لا مجرد إبراز مضمون جزئي بل وعي نوعي خاص يلقف مباشرة الوحدة النوعية على أساس حدسي.

§ 21 الفرق بين الانتباه إلى أوان لامستقلّ للموضّع المحدوس والانتباه إلى النعت المتناسب معه نوعيا

قد لا يكون من غير المفيد أن نعمق قليلا بعد، تحليل الصعوبات التي توقعنا بها النظرية التي ننازعها. وسيكتسب فهمنا في ما يلي من تنازع وضوحا.

إن كان يجب أن يشكل الانتباه، المركّز على أوان نعتيّ، الملءَ الحدسي (الرأي الخاصّي) للدلالة الكليّة التي تلازم اسم النعت ذي الصلة؛ وإن كان الرأي-إلى النوع حدسيا والقيام بتركيز الانتباه مجرد أمر واحد بعينه؛ سوف نسأل حينها: ما شأن الحالات التي فيها نرى صراحة *إلى أوان فردي*؟ وما الذي يشكل الفرق بين هذه الحالات الأخيرة والحالات السابقة؟ وحين يصدمنا معْلم فردي ما من معالم الموضّع، لونه الخاص، شكله الرفيع الخ.، نركز انتباهنا بخاصة على ذلك المعلم، ومع ذلك لا نقوم بأي تصوّر عام. والسؤال نفسه يطرح في ما يخص الأشياء العينيّة تماما. فأين يكمن الفرق بين الانتباه الحصري الذي نركزه على تمثال يظهر فرديا وبين اللقف الحدسي للفكرة المتناسبة معه التي يمكن أن تتحقق في ما لا يحصى من التماثيل الواقعية.

من وجهة الخصم، قد يُردّ بالآتي: حين ننظر إلى فرد ما، تدخل الآونة المفردنة في دائرة الاهتمام في حين تبقى مستبعدة عنه حين ينظر إلى النوع؛ «الاهتمام لا ينصب إلا على الكليّ» أي على مفهوم لا يكفي، ليّاه، لتفريق فردي. وبدلا من أن نستعيد هنا المأخذ المقدم أعلاه ـ ما إذا كان تركيز الانتباه وحده على التعيانات المفردنة هو الذي يصنع الفردية وعدم تركيز الانتباه هو الذي يلغيها من جديد ـ نطرح بالأحرى السؤال عما إذا كنا، في النظر إلى المفرد، نرى، بالضرورة نفسها، *إلى* الآونة المفردنة التي علينا مع ذلك أن نركز عليها في الوقت نفسه انتباهنا. وهل يسمي اسم العلم المفرد أيضًا ضمنيا التعيانات المفردنة وإذًا نوعا من الزمنية والمكانية؟ هوذا صديقي حَنَّا، وأدعوه حنّا. وهو من دون شك متعين فرديا ويمكننا أن ننسب إليه في كلّ آن مكانا متعينا وموقعا متعينا في

الزمان. والحال، حين يُرى-إلى هذه التعيانات في الوقت نفسه، ستتغير دلالة الاسم في كلّ خطوة قد يخطوها صديقي حنّا، ومع كلّ حالة خاصة أدعوه فيها بالاسم. وسنقرر بصعوبة زعم شيء مماثل ولا نريد كذلك أن نزعم، كمهرب، أن اسم العلم سيكون في الواقع اسما كليّا؛ كما لو أن الكليّة العائدة إليه بخاصة، بالصلة مع الزمان والأوضاع والحالات المتنوعة للفرد الشيئي نفسه، لم تكن ـ في شكلها المختلف عن الكليّة النوعية للنعت الشيئي أو لأمثول الجنس ـ «شيئا بعامة»

على أي حال، إن الهنا والآن قلما يهمّانا حين ننظر بانتباه إلى جزء او معْلم مميز في موضّع ما. فنحن لا ننتبه بخاصة إليه على الرغم من أننا لا نود أن نقوم بالتجريد بمعنى التصوّر الكليّ.

ولعله سيُسعى هنا إلى الخروج من الحرج بالتسليم بأن التعيانات المفردنة ينظر عرضا إليها. لكن هذه الحجة لا يمكن أن تفيدنا إلا القليل. فقد يُنتبه إلى كثير من الأشياء عرضا إلا أنه لا يزال ينقصها الكثير كي تكون مرئيا-إليها جراء ذلك. وحيث يتحقق وعي الكليّة حدسيا بما هو تجريد صحيح وأصيل، يكون الموضّع الفردي للحدس الذي يصلح أساسا له بالتأكيد حاضرا معا لوعينا على الرغم من أنه غير مرئي-إليه بأي شكل. إن الكلام، كما يفعل ملْ على لاوعينا للتعينات المستبعدة بالتجريد هو وهم غير مفيد، بل «خلف» أيضًا إذا اتخذ بالمعنى الدقيق[1]. في الحالات المتواترة التي فيها، بالنظر إلى واقعة حدسية مفردة، نخبر بالكليّة المتناسبة يبقى المفرد أمام ناظرينا ولا نصاب فجأة بالعمى بخصوص ما للحالة المعنية من مفرد؛ ولا نصاب بذلك بالتأكيد حين ننظر، مثالا، إلى هذه الياسمينة المزهرة ونقول إذ نتنشق عطرها: للياسمين رائحة فتّانة.

ولو أردنا أخيرا أن نلجأ إلى الحجة الجديدة القائلة إن ما يفردن ليس،

---

(1) نرى بسهولة أن «اللاوعي» المزعوم سيقودنا إلى الكوريسموس العبثي لفكرة لوك العامة. إن ما ليس واعيا لا يمكن أن يفرق عن الواعي. وإذا كان بإمكاننا أن نركز انتباهنا على الأوان مثلث بعامة بصورة حصرية إلى حد تندثر معه كل السمات الفارقة في وعينا فإن الموضّع «الواعي»، الموضّع الحدسي سيكون المثلث بعامة وليس شيئا أكثر من ذلك.

للحق، محطّ انتباه نوعي مثلما هو نوعي ما نهتم به بقوة، وأنه لن يكون كذلك موضوعه العرضي كما هي الموضوعات القائمة بأسرها خارج اهتمامنا الغالب، بل سيكون بالأحرى مشمولا *بالانتباه* بوصفه مشاركا في هذا الانتباه ومعنيا بقصده بطريقة معيّنة ـ حينها سنكون قد غادرنا أرض تلك النظرية. ألم تكن تزعم أنه يكفيها اللجوء إلى مجرد لمحة للموضوع العينيّ المعطى أو لتلك الميزة المعطاة فيه، وها هي الآن تنتهي بفرض صور واعية متميزة كان عليها أن تصرف النظر عنها.

§ 22 النقص الأساسي في التحليل الفيمياني للانتباه

ذاك ما يقودنا في الوقت نفسه إلى أكثر النقاط عطبا في النظرية. يكمن ذلك في السؤال: ما الانتباه؟ ونحن بالطبع لا نأخذ على النظرية أنها لا تقدم فيمياء وسيكولجيا للانتباه منجزتين بل أنها لا توضح كفاية ماهية الانتباه؛ وهو ما لا غنى عنه بالنسبة إلى أهدافها. كان على تلك النظرية أن تتأكد مما يعطي للفظ الانتباه وحدة المعنى كي ترى إذ ذاك إلى أي حد يمتد مصداق تطبيقها، وما هي في كلّ حالة الموضّعات التي يجب أن تكون عادة موضّعات الانتباه. وكان عليها بخاصة أن تتساءل ما العلاقة بين التنبه والدلّ والرأي-إلى الذي يجعل الأسماء والتعابير الأخرى دالة تماما. إن نظرية للتجريد، من مثل النظرية التي نعترض عليها، ليست ممكنة إلا بفضل التحكيمة التي كان قد أدخلها لوك: إن الموضّعات التي يطاولها الوعي في أفاعيله حقا، وبلاتوسّط، وبخاصة منها موضّعات الانتباه، يجب أن تكون بالضرورة موضّعات ذهنية، أحداث وعي حقيقية. لأن ذلك يبدو بيّنا: بلاتوسّط لا يمكن لأفعول الوعي أن يظهر إلا بصدد ما هو معطى حقا في الوعي، وبالتالي فقط في المفاهيم التي ينطوي عليها الوعي *حقا* بوصفها عناصره المكوِّنة. فكلّ ما هو خارج الوعي لا يمكنه أن يكون إذن إلا موضّعا موسطا لأفعول ما، وذلك يحصل من مجرد كون المضمون اللاموسّط للأفعول، موضّعه الأول، يلعب دور الممثل أو العلامة أو الخيلة لما ليس ماثلا أمام الوعي.

وإذا ما اعتدنا على هذا النحو من النظر فسيحصل بسهولة، حين نوضّح العلاقات والصور الموضوعية التي تشكل جزءا من قصد الأفاعيل، أن نلتفت قبل

كلّ شيء إلى مضامين الوعي الحاضرة وأن نتخذها بوصفها موضّعاته اللاموسطة، وحينها إذ تخدعنا البداهة المزعومة لتعابير «الممثّلات» أو العلامات، سنهمل تماما الموضّعات الخاصيّة المزعومة موسّطة، سنهمل الأفاعيل. وهكذا يُنسب، من دون انتباه، إلى *المضامين* كلّ ما تضعه الأفاعيل تبعا لمجرد قصدها في *الموضّع*: وستكون نعوته، ألوانه، صوره موصوفة من دون زيادة بالمضامين ومفسرة حقا بوصفها مضامين بالمعنى السيكولجي للفظ ومثالا بوصفها إحساسات.

وسيكون لدينا أيضًا الفرصة الواسعة لملاحظة كم يناقض ذلك الفهمُ الوضعَ الفيميائيَّ الواضح وكم يسيء إلى نظرية المعرفة. وليكفِ هنا التأشير، ومثالا حين نتصوّر حصانا أو حين نطلق حكما عليه، إلى أن الحصان هو ما نتصوّره وهو ما نطلق حكمنا عليه وليس أحاسيسنا الآنية. ومن الواضح أننا لا نتصوّر ولا نحكم على تلك الأحاسيس إلا في التفكر السيكولجي الذي علينا ألا نسقط طرائق تفسيره في حالة الواقعة اللاموسّطة. وإذا كان من الصحيح أن مجمل الأحاسيس أو الأوهام التي تشكل جزءا منها هي معيش واع بهذا المعنى، فإن ذلك لا يعني ولا يمكن أن يعني أنها موضّع للوعي بوصفه إدراكا أو تصوّرا أو حكما مطلقا عليه.

والحال، إن هذا الفهم المتضارب يمارس أيضًا تأثيره الضارّ على تعليم التجريد. وإذ تودي بنا إلى الغلط تلك البيّنات المزعومة، نحسب المضامين المعيشة بمثابة موضوعات عادية نركز عليها انتباهنا. والعينيّ الذي يظهر يحسب بمثابة مركب مضامين لخيلة حدسية متبدلة أي نعوت. وعن هذه النعوت، المحسوبة بمثابة مضامين (معيشات نفسية)، نقول إنه لا يمكنها بسبب من لااستقلالها أن تنفصل عن الخيلة العينيّة بكاملها، بل إنه لا يمكن أن ينظر إليها إلا فيه. ولا نستطيع فهم كيف يمكن لنظرية التجريد تلك أن تشرح تشكيل الأفكار المجردة لهذا الصنف من التعيانات النعتية التي مع كونها مدركة لا يمكن قط بطبعها أن تدرك بشكل مطابق ولا أن تعطى بصورة مضمون نفسي. وسأذكر فقط أشكال المكان ذي الأبعاد الثلاثة، وبخاصة الأحجام ذات السطوح المقفلة أو بالأحرى الأجسام الصلبة مثال الكرات والمكعبات. وماذا عن العدد الكبير من

التصوّرات الأفهومية التي تتحقق تبعا للحاجة بمساعدة الحدس الحسي إنما التي لا يتناسب معها، مع ذلك، أي أوان حدسي بوصفه حالة خاصة حتى في فلك الحساسية *الباطنة*؟ في مثل هذه الحال، لا يمكن أن نتكلم على مجرد توجيه الانتباه إلى ما هو معطى في الحدس (الحسي) أكثر مما يمكننا أن نتكلم على المضامين المعيشة.

أما نحن فسنفرّق من وجهة نظرنا، وبداية في فلك التجريد الحسي الذي لم نوليه أهمية حتى الآن، في الغالب بداعي التبسيط، سنفرّق بين الأفاعيل التي «يعطى» فيها أوان نعتي حدسيا والأفاعيل التي تنبني على تلك والتي، بدلا من أن تكون أفاعيل مجرد الانتباه إلى هذا الآوان، هي بالأحرى أفاعيل من جنس جديد ترى، عن طريق الكليّة، إلى الأنواع التي تعود إليها. وقلما يهم هنا أن يعطي الحدس بطريقة مطابقة للأوان النعتي، أم لا يعطى. وسنفرّق، مكملين، بين حالات التجريد الحسي أي التجريد المتوافق ببساطة، وأحيانا بصورة مطابقة، مع الحدس الحسي؛ وبين حالات التجريد غير الحسي أو على الأكثر الحسي جزئيا، أي تلك الحالات التي ينبني فيها وعي الكليّة المتحقق، وعلى الأكثر في جزء منه،على أفاعيل الحدس الحسي؛ ومن ثم بالنسبة إلى القسم الآخر، على الأفاعيل غير الحسية، ويعود من ثم إلى الصور الفكرية (المقولية) التي، بطبعها، لا يمكن أن تمتلىء بأي نوع من الحساسية. بالنسبة إلى الحالة الأولى ستعطينا الأفاهيم المحض الناجمة عن الحساسية الباطنة أم الظاهرة مثال اللون والضجة والألم والحكم والإرادة، وبالنسبة إلى الحالة الثانية الأفاهيم التي من مثال: السلسلة والجمع والربط والهوية والكون الخ.. ستعطينا هذه كلها أمثلة مطابقة وسيكون على هذا الفرق أيضًا أن يشغلنا جديا في ما يلي من مباحثنا.

§ 23 يشمل الحديث الدال عن الانتباه كامل فلك التفكير وليس مجرد فلك الحدس

قلما يتضمن معنى كلمة انتباه في وحدته «مضامين» بالمعنى السيكولجي (على نحو ما هي الموضّعات التي نركز عليها انتباهنا) إلى حد أنه يتخطى فلك الحدس ليشمل كلّ فلك التفكير. وقلما يهم بهذا الخصوص أن نعلم كيف يتم

التفكير وما إذا كان مؤسسا حدسيا أم رمزيا وحسب. فحين ننهمك بالدراسات النظرية حول *ثقافة النهضة*، وفلسفة *القدماء*، ومراحل *تطور التصوّرات الفلكية*، ووظائف *الإهليليجية والمنحنيات من ن درجة*، وقوانين *العمليات الجبرية* الخ.، نكون متنبهين إلى كلّ ذلك. وحين نتصوّر فكرة الصورة: *أ ما* فإننا نولي انتباهنا أثناء ذلك بالضبط هذا الـ *أ ما*، وليس أي أ ماثل آخر. وحين ينص حكمنا على الصورة: *كلّ أ* هي ب، فإن انتباهنا يعود إلى هذا المطلوب الكليّ، ويدور الأمر هنا بالنسبة إلينا على كلاّت(*) وليس على هذه المفردية أو تلك. وهكذا هو الحال بالنسبة إلى سائر الحالات. والحال، إنه من الصحيح أن كلّ فكر أو على الأقل كلّ فكر متماسك ذاتيا يمكنه أن يصير حدسيا بانبنائه بطريقة ما على حدس «متناسب معه». لكن الانتباه الذي يعمل على أساس من الحدس، على قاعدة الحساسية الباطنة أو الظاهرة، لا يمكن أن يساوي الانتباه الذي يتناول مضمونه الفيميائي أكثر مما يساوي الانتباه الذي يتناول الموضّع الظاهر فيه. إن الـ *واحد ما* أو *أي واحد كان*، *إن الكلات* أو *أحدها*، إن *وَ*، و *أو* و *ليس*، و *إذا* و *هكذا* الخ.، ليست جميعها شيئا يمكن أن يشار إليه في موضّع الحدس المؤسس على الحدس الحسي، ولا شيء يمكن أن نشعر به ولا شيء نتصوّره بالأحرى أو نصفه برانيًّا. وبالطبع، إن بعض الأفاعيل تتناسب مع كلّ ذلك لأن للألفاظ دلالتها حقا: فحين نفهمها نحقق بعض الصور المنتمية إلى الانتباه الموضّعي. لكن تلك *الأفاعيل* ليست *الهدف* الذي نرى-إليه؛ إنها الرأي-إلى (التصوّر) بعينه ولا تصير أهدافا إلا في التفكر السيكولجي. *إن هدف الرأي-إلى* هو، تبعا للحالات، *المطلوب المعّم*: *كلّ أ* هو ب، المطلوب الكليّ(**): الـ *أ* (*نوعيا*) هو ب،

(*) كلات جمع كلّ

(**) كان يمكن التمييز أيضا، بحسب اصطلاح ابن سينا، بين الجميعي (العام) بإزاء universell والكليّ بإزاء generell لكن ذلك كان لِيؤدي إلى لبس بسبب السور all = كلّ الذي منه Allheit = الجملة وAllgemeinheit = الكليّة؛ الأمر الذي تجنبه هوسرل باللاتيني.
على أي حال، أورد في هذه الترجمة: كليّ أحيانا وعام أحيانا أخرى بحسب السياق، بإزاء اللفظ الواحد: allgemein

والمطلوب المفرد غير المتعين: *بعض أ هو ب*. *ذاك ما* نوليه انتباهنا، وهو ليس لا الحدس الفردي الذي يصاحب التصوّرات الفكرية لكي يؤسس البداهة ربما، ولا سمات الأفاعيل التي تعطي شكلا للحدس أو تمتلىء حدسيا في الحدس المتشكل، بل هي *موضوعات* فكرية وقد صارت بديهية في إنجاز الأفاعيل على تلك القاعدة، وهي *الموضّعات والمطلوبات* المدركة فكريا على هذا النحو أو ذاك. أما *«التجريد»*، الذي فيه بدلا من أن ننظر إلى الحدسي المفرد (وأن ندركه بانتباه الخ) نلقف على العكس مفكرا ما، مدلولا إليه ما، فلا يعني شيئا سوى أننا نعيش في هذا الملء البديهي لأفاعيل الفكر المتشكلة تارة على هذا النحو وطورا على نحو آخر.

فمصداق الأفهوم *الموحّد* للانتباه هو إذًا من الاتساع بحيث يشمل من دون شك كلّ مجال *الرأي-إلى*، الحدسي والذهني، وإذًا *مجال التصوّر* بمعنى محدد بدقة إنما مفهوم على نحو متسع كفاية، مجال يشمل أيضًا أفكار الحدس والتفكير. فمصداقه هو في النهاية باتساع مصداق الأفهوم: *الوعي بشيء ما*. أما التعبير الذي يدخل فرقا: «التنبه إلى» مفهوما بمثابة تفضيل ما داخل فلك الوعي، فيتعلق بالتالي بفرق ما مستقلّ عن نوعية الوعي (طريقة الوعي). ونحن نقوم ببعض «التصوّرات» مع عدم «تركيزنا» على موضّعاتها بل على موضّعات تصوّرات أخرى.

فلو تصوّرنا الملاحظة بوصفها طريقة بسيطة غير قابلة لوصف أوسع، في جلب المضامين منفصلة إلى الوعي، المضامين التي ستتأسس من دون ذلك في وحدة الوعي، وفي «فصلها» أو في «اكتشافها»؛ ولو أنكرنا، بمعنى مشابه، أي فرق في نمط التصوّر ونظرنا حينها إلى الانتباه بوصفه وظيفة تمارس في *ذلك* الفلك تحديدا، هدفها أن تضيء وتُثبِّت نقطة معينة، فإننا نكون حصرنا بطريقة مبالغ فيها تلك الأفاهيم التي لا يمكن أن نلغي منها مع ذلك الدلالات الأخرى والتي نقع فيها من ثم بلا مفر. وننسى، إذ يضيعنا الخلط بين الموضّع والمضمون النفسي، أن الموضّعات التي «نعيها» ليست مجرد حاضرة في الذهن كما هي في علبة ما، على نحو أنه لن يكون علينا إلا أن نعثر عليها فيها ونلقفها؛ بل إنها تتقوم في تلك الأشكال المتنوعة للقصد الموضّع كما هي على ما هي عليه وعلى

ما تصلح لنا. ويتم تجاهل أنه يبقى هناك أفهوم واحد *ماهويًا*، منذ الحضور المعطى لمضمون نفسي أي منذ الحدس المحض المحايث لهذا المضمون حتى الإدراك البراني وتخيل الموضّعات التي ليست معطاة ولن تكون معطاة قط على نحو محايث، ووصولا إلى أعلى تشكيلات الفكر مع الصور المقولية المتعددة والصور الدلالية المنطبقة عليها؛ وسواء *كنا نحدس* في الإدراك والتخيل والتذكر أم *كنا نفكّر* في صور أمبيرية أو منطقية-رياضية، يتم تجاهل أن ثمة رأيا-إلى، قصدا موجها *إلى* موضّع ووعيا هو وعي بالموضّع. والحال، إن مجرد وجود مضمون في النسيج النفسي ليس سوى كونه المرئي-إليه. هذا الأخير يتولد بداية من «ملاحظة» ذلك المضمون، ملاحظة بما هي رأي-إلى هذا الضمون هي بالضبط تصوّر. إن تعريف مجرد معيشية المضمون بوصفه تصوّريته، واستطرادا إن تسمية جميع المضامين المعيشة بعامة بتصوّرات، ذاك هو أحد أسوأ تشويهات الأفاهيم التي عرفتها الفلسفة. على أي حال إن عدد الأغلاط الذي يقع على عاتق ذلك التشويه في نظرية المعرفة وفي السيكولجيا، عدد مشهود له. فلو اقتصرنا على الأفهوم القصدي للتصوّر، وهو المحدد الوحيد بالنسبة إلى نظرية المعرفة والمنطق، لما عاد بإمكاننا أن نحكم بأن كلّ فرق بين تصوّرين يختزل إلى الفروق بين «المضامين المتصوّرة». وعلى العكس، من البديهي أنه، وبخاصة في ميدان المنطقي المحض، يتناسب *مع كلّ صورة منطقية بدئية «نمط وعي» خاص* أو «نمط خاص من التصوّر» وعلى أي حال، وبقدر ما يتعلق *كلّ نمط جديد من الصلة القصدية*، دائما على نحو ما، *بالموضّعات أيضًا*، أي بقدر ما يشكل صورا جديدة بها تصير الموضّعية بالضبط موضّع الوعي، بقدر ما يمكننا أيضًا أن نقول إن جميع الفروق بين أفاعيل التصوّر تستند إلى المتصوّر. لكن علينا حينها ألا نهمل ملاحظة أن فروق *المتصوّر والموضوعية هي بالضبط من صنفين*، وهي فروق في *الصورة المقولية* وفروق في «المطلب عينه» الذي علينا أن نعيه بوصفه هو هو في كثرة من الصور. وسنعطي تدقيقات حول ذلك في المباحث اللاحقة.

الفصل الرابع
التجريد والتمثيل(*)

§ 24 التصوّر العام بما هو حيلة اقتصاد فكري

ثمة غلط يعود إلى الإسميّة الوسيطة ومرده الرغبة في تقديم الأفاهيم والأسماء العامة بوصفها مجرد *حيل* اقتصاد فكري، مهمتها أن تعفينا من أن ننظر إلى الأشياء الفردية جميعا ونسميها واحدًا أثر واحد . يقال إن الذهن المفكّر يتخطى، بفضل وظيفته الأفهومية، الحدود التي يثبتها ما لا يحصى من تنوع المفردات الفردية، وإنّ على الاقتصاد الفكري الذي تقوم به تلك الوظيفة، أن يجعله قادرا على الوصول بطريقة غير مباشرة إلى هدف المعرفة الذي كان ليبقى غير سالك أبدا بطريق قويمة. فالأفاهيم العامة تعطينا إمكان أن نعاين الأشياء كأنها في رُزَم، وبضربة *واحدة* أن نخبر عن أصناف كاملة، وبالتالي عما لا يحصى من الموضوعات بدلا من أن يكون علينا أن ندرك كلّ موضوع على حدة ونحكم عليه.

ينقل لوك هذه الأفكار إلى الفلسفة الحديثة. وهكذا يرد في نهاية الفصل الثالث من الكتاب III من ***Essay***: « . . . يصير البشر قادرين ، بصنعهم أفكارا مجردة وإثباتها في أذهانهم مع الأسماء المقترنة بها، على أن ينظروا إلى الأشياء ويتحدثوا عنها كما لو كانت في رزم، كي يتم التواصل في معرفتهم ، بصورة

(*) أو التمثّل بإزاء die Repräsentation (واللفظ بالأجنبي يصلح للمعنيين) وهو عند هوسيرل غير التصوّر بإزاء die Vorstellung

أنسب وأسرع وأسهل، في حين كانوا ليتقدموا ببطء لو كانت ألفاظهم وأفكارهم محصورة في الجزئيات وحسب»[1]

يشتهر العرض ذا بخُلْفه؛ ذلك أننا، من دون دلالة عامة، لا يمكن أن نتمّ قط أي إخبار ولا بالتالي أي إخبار بمفرد، ولا يمكن، بأي معنى مقبول منطقيا، أن يدور الأمر على التفكير والحكم والمعرفة على أساس التصوّرات الفردية المباشرة وحدها. فالتطابق الأمثل للذهن البشري مع تنوعية الأشياء الفردية، وتحقق الإدراك المطابق لكلّ فردي من دون جهد يذكر لن يجعلا التفكير من النافلة. لأن ما يمكن إنجازه هكذا لن ينجزه التفكير قط.

ومثالا، لا تُقيم أي قوانين على طريق الحدس. وقد تكون معرفة القوانين مفيدة لحفظ الكائنات المفكّرة، وقد تنظِّم بفائدة تشكيل الاستباقات الحدسية وتنظِّمها على نحو أكثر فائدة مما يفعله المجرى الطبيعي للتداعي. إلا أن صلات الفكر الوظيفية بحفظ الكائنات المفكِّرة، وفي حالتنا بحفظ البشرية، هي من شغل الأنترُبولجيا النفسية وليست من شغل نقد المعرفة. إن القانون كوحدة أمثلية لما لا يتناهى من الحالات الجزئية الممكنة، أعني كوحدة ضم منطقي، عن طريق الدلالة العامة الخبريّة، إنما هو ما لا يمكن أن ينتجه أي حدس، حتى وإن كان حدس الله الكليّ. ذلك أن الحدس ليس التفكير. وقد يكمن كمال التفكير في التفكير الحدسي بوصفه التفكير «الخاصيّ» أو أيضًا في المعرفة التي فيها يتحول القصد، ولنقل القصد الممتلىء، إلى حدس. إلا أن الشروح الموجزة في الفصل السابق تسمح لنا بأن نعلُم التفسير الذي يريد أن يفهم الأفاعيل الحدسية ـ المتخذة بالمعنى العادي لأفاعيل الحساسية الظاهرة أو الباطنة ـ بوصفها الوظيفة الذهنية الخاصيّة، بأن نعلُمه كتفسير مغلوط جذريا لذلك الوضع؛ وبالقول إن تخطي حدوده الضيقة جدا للأسف بوساطة وسائل مساعدة غير مباشرة تغني عن الحدس، سيكون المهمة الحقيقية للتفكير الأفهومي. قد ينظر عادة إلى فكر ذي

---

(1) راجع أيضا المقطع المذكور في § 9 من المبحث السابق. وأذكر من بين المحدثين ريكارت: *"Zur Theorie der naturwissenschaftl. Begriffsbildung"* **Vierteljahrschrift f. wiss. Philos/ XVIII**

حدس كلي بوصفه أمثلَ منطقيا؛ إلا أن ذلك يتم فقط لأننا في الوقت نفسه نفترض له، بالاضافة إلى حدس كلي، علمانا كليا وتفكيرا كليا وعرفانا كليا. ونتصوّره بالتالي بوصفه ذهنا لا يظهر فقط في مجرد أفعول الحدس (الفارغ من التفكير حتى وإن كان مطابقا) بل بوصفه أيضًا يعطي صورة مقولية لحدوسه ويربطها تأليفيا، ويجد عندها، في حدوسه المتشكلة والمتعالقة على هذا النحو، الملء الأخير لقصوده الفكرية محققا بذلك أمثل العرفان الكليّ. ولذا سيكون علينا أن نقول: إن الهدف، إن المعرفة الحقّة، ليس مجرد الحدس بل الحدس المطابق وقد ارتدى صورة كلية وتكيف بذلك تماما مع التفكير، أو على العكس مع التفكير الذي يستمد بداهته من الحدس. وفقط ضمن فلك المعرفة التفكيرية إنما يكون «الاقتصاد الفكري» الذي هو بالأحرى اقتصاد معرفي، ذا معنى ويجد بذلك أيضًا ميدان تطبيقه الأوسع[1].

§ 25 ما إذا كان التمثيل العام يمكن أن يصلح كميزة ماهويّة للتصوّرات العامة

يجد الفهم الذي أشرنا إليه للتو، فهم الأفاهيم العامة بوصفها حيل اقتصادية فكرية، صياغة أدق في نظرية *التمثل*: يقال، في الحقيقة، ليس ثمة سوى تصوّرات مفردة حدسية وفيها إنما يجري التفكير. لكن، لدواعي الضرورة أو الملاءمة نحلّ محل التصوّرات التي كان علينا أن ننجزها حقا، بعض التصوّرات الأخرى بوصفها *قائمة مقامها*. وهذه الحيلة الفذة *للتمثيل العام العائد إلى صنف ما بكامله*، تسمح بحصول تصوّرات تبدو ماثلة حقا باستمرار؛ أو بالأحرى تؤدي إلى تركيز يجمع كلّ المحصلات الفردية التي يمكن أن نحصل عليها على أساس تصوّر متحقق.

ومن البيّن أن هذا التعليم يقع أيضًا تحت وطاة مآخذنا السابقة. إلا أن فكرة التمثيل تلعب أيضا دورا في نظريات التجريد التي لا تولي وظيفة التمثيل(*) قيمةً

---

(1) أنظر أيضا ***مقدمات في المنطق المحض***، الفصل التاسع.

(*) أو بالأحرى: القيام-مقام

اقتصادية فكرية كبرى أو لا توليها أي قيمة. وسنتساءل فيما إذا لم يكن بإمكان هذه الفكرة، ما أن تُفصل عن تعاليم الاقتصاد الفكري، أن تنفع في وسم الدلالات العامة في ماهيتها. إن لفظ «التمثيل» يتأرجح، على أي حال، بين كثرة من المعاني. ومما لا شك فيه أنه يمكن أن يغامر بهذه الصيغة: إن الاسم العام أو الحدس المفرد الذي يشكل قاعدة له قد يكون هو «ممثِّل» الصنف. لكن ثمة مجال هنا لفحص ما إذا كانت الدلالات المختلفة لهذا اللفظ لا تختلف فيما بينها، وما إذا كان استعمالها من ثم كوسم بدلا من إيضاحها لا يُدخل الخلط أو لا يكون ببساطة مصدرا لتعاليم مغلوطة.

ويطلع من عرضنا أن ما يفرّق التصوّرات العامة (وسواء فهمنا بذلك التصوّرات الدلالية العامة أم ضروب الملء الدلالي المتناسبة معها) من التصوّرات الحدسية المفردة، لا يمكن أن يكون مجرد فرق في الوظيفة السيكولجيّة، مجرد فرق في الدور المولج لبعض التصوّرات الفردية للحساسية الباطنة والظاهرة في سياق حياتنا النفسية. لم يعد بنا حاجة بالتالي إلى مناقشة عروض نظرية التمثيل التي لا تعالج التمثيل بمعنى مثل تلك الوظيفة السيكولجيّة في حين أنها لا تذكر مجرد ذكر الواقعة الفيميائية الأساسية، أي أنماط الوعي التي من جنس جديد والتي تعطي للمعيش المفرد للتعبير وللفكر العام كلّ سمته المميزة. وتلامس هذه النقطة المركزية بطريقة عابرة، وتكشف بعض المقاطع أنه يتم تجاهل الوجه الفيميائي تماما. وقد يجيب معظمهم على مآخذنا بأنهم لا يشاركون رأينا المتعلق بالنقاط التي أبرزناها. قد تتمتع الوظيفة التمثيلية بسمة خاصة من الوجهة الفيميائية. إلا أن التصوّر العام لن يكون عندها سوى تصوّر مفرد مع *طيف مختلف قليلا* وحسب، وما نتصوّره حدسيا سيكون، بسبب من ذلك الطيف *كما لو أنه يمثل* صنفا كاملا من الأفراد المتشابهة فيما بينها. إلا أن هذا الإقرار لا يمكنه أن يكون إلا قليل الفائدة إذا ما نظرنا إلى العامل الأهمّ من وجهة نظر المنطق ونظرية المعرفة بوصفه متتما لا معنى له للحدس الفردي ومتمما لن يغير شيئا ملحوظا في المحتوى الوصفي للمعيش. وعلى الرغم من أنه يتم هنا التجاهل التام لسمة الأفعول الجديد الذي بفضله فقط يحيا التلفظ والخيلة التي تشهد عليه، فإنه لا يُظن أنه من الضروري إيلاء وصفه أهمية خاصة؛ بل يحسب

أن كلّ شيء قد سُويّ مع التعبير السطحي: التمثيل. ولا يُنتبه إلى أن المنطقي متضمن في سمة الأفعول ذاك وفي ضروب أخرى منه، وإلى أنه حيث يدور الأمر، بالمعنى المنطقي، على «تصوّرات» وعلى «أحكام» وعلى صورها المتنوعة فليس ذاك النوع من الأفاعيل وحسب هو ما يعين الأفاهيم. ولا يؤخذ بالحسبان أنه إلى *الماهية المحايثة* لمثل تلك الأفاعيل إنما ينتمي أن تكون وعيا بالكليّ، وأن جميع أنماط الكليّة المرئي-إليها، الأنماط التي تهم صورُها وقوانينُها المنطقَ المحض، ليست معطاة لنا إلا بوساطة الأنماط المتناسبة لتلك السمات القصدية. ولا يُرى كذلك، أنه مع أن الحدوس الفردية قد تُشكل، بطريقة ما، أسس هذه الأفاعيل الجديدة المنبنية عليها، وأسس التصوّر الذهني (سواء كان الأمر يدور على تصوّر «رمزي» أم على تصوّر «خاصيّ»)، إلا أنها لا تدخل قط، مع قصدها الحدسي الخاص، في مضمون الفكرة. وهكذا بالضبط يضيع ما يفترضه المعنى المقصود بكلمة التمثيل، كما يفهمها أنصار نظرية التمثيل.

§ 26 تتمة. التغيرات المختلفة لوعي الكليّة والحدس الحسي

لن تكون شروحات أكثر دقة مفيدة هنا. فهذا الفهم الجديد الذي يضفي سمة تمثيلية على الاسم أو على الخيلة هو، كما شددنا على ذلك، أفعول تصوّر من نوع جديد؛ ففي الدلّ (وليس فقط في الدلالة العامة) تقوم طريقة من الرأي-إلى جديدة بالمقارنة مع مجرد حدس «الحس الظاهر» أو «الباطن». فهو رأي-إلى ذو معنى مختلف تماما وذو موضّع مختلف تماما في الغالب عن الرأي-إلى مجرد حدس. ويكون مضمون هذا الرأي-إلى الجديد (كما أشرنا إلى ذلك سابقا)[1]، تبعا لوظيفة الاسم العام المنطقية وتبعا لسياق الدلالات التي يظهر فيها هذا الاسم التي يسهم في تعيينها، يكون مضمونا متغيرا يفرق بطرائق عدة تبعا لماهيته الوصفية. فلم يعد المحدوس المفرد هو ما يُرى-إليه فقط على نحو ما يظهر وحسب، بل تارة يكون النوع في وحدته الأمثلية (مثالا، *النغمة سي*، *العدد 3* هو ما يُرى-إليه، وطورا النوع بما هو جملة المفردات المشاركة في العام (*كلّ*

(1) راجع أعلاه الفصل الثالث § 16.

أصوات هذه الدرجة، صورية: *كلّ ال أ*)، تارة مفردا غير متعين من هذا النوع (*أ ما*) أو من هذا الصنف (*أي أ كان من كلّ ال أ*) وطورا هذا المفرد المحدوس إنما المتصوّر بوصفه منعوتا للنعت (*هذا ال أ هنا*). كلّ تغير من هذا النوع يغير «مفهوم» القصد أو «معناه»؛ بكلام آخر مع كلّ خطوة يتغير ما يدعى «التصوّر»، بمعنى *المنطق* ـ «المتصوّر» *كما* هو مدرك ومرئي-إليه منطقيا. ولا يهم سواء بقي *الحدس* الفردي، الذي يصاحبه في كلّ مرة، هو نفسه أم تغير باستمرار. يتغير التصوّر المنطقي حين يتغير الرأي-إلى (معنى التعبير)، ويبقى هو هو عينه طالما بقي الرأي-إليه هو هو. وليس بنا حاجة هنا إلى أن نولي اهتمامنا كون الظاهرة التي تصلح كأساس يمكن أن تندثر تماما.

إن الفرق بين «الدرْك» الفكري والحسي هو فرق ماهويّ: وليس ثمة هنا ما يشبه ما يحصل حين ندرك، على سبيل المثال «الموضوع نفسه» تارة كتمثال من الشمع وطورا (بتأثير التوهم) كشخص حي: كما لو كان الأمر لا يدور إلا على استبدال لقف حدسي مفرد بآخر. وعلينا كذلك الا ننخدع بفعل أن القصد المصوِّر في صور التصوّر الفكري المفرد، لتصوّر كثرة أو جملة يمكن أن يوجّه أيضًا إلى مفردات مفكَّرة *فردية* (إلى واحدة أو أكثر أو إلى كلّ فرديات الصنف). ومن الواضح جدا أن سمة القصد ومن ثم المحتوى الدلالي هما مختلفان تماما بالنظر إلى تصوّر حدسي (حسي ما). فأن نرى-إلى *أ ما* هو شيء غير أن نتصوّر أ على نحو حدسي فقط (من دون فكرة *أ ما*) وكذلك غير أن نحيل إليه بدلالة وتسمية مباشرتين وإذًا باسم علم. إن تصوّر *رجل ما* يختلف عن تصوّر *سقراط*، وتصوّر الرجل سقراط هو كذلك مختلف عن التصوّرين السابقين. إن تصوّر بعض *أ* ليس حاصل جمع حدوس هذه ال أ أو تلك، وكذلك أفعول الضمّ الذي يضم، في كلّ، *الحدوسَ* المفردة المعطاة معا (على الرغم من أن توحيدها هذا مع متضايفها الموضّعي: المجموع(*)، هو مكتسب يتخطى فلك الحدس الحسي). وفي الحالات التي فيها نستند، على سبيل المثال، إلى حدس من هذا النوع ليس ما نرى إليه هو تلك المفردات الظهورية ولا مجموعها(*)؛ ما نرى إليه

(*) بالمعنى الرياضي: Inbegriff

هو بالضبط «بعض» أ، وهذا لا يمكنه أن يكون موضوع أي حدس ظاهر ولا حتى باطن. والأمر هو نفسه بالطبع بالنسبة إلى الصور الدلالية العامة الأخرى، وكذلك إلى صور الكميات كـ *إثنين* أو *ثلاثة*، وكذلك إلى صور الجملة مثال *كلّ أ*. نحن نتصوّر بالمعنى المنطقي للفظ الجملة ما إن نفهم ونستعمل التعبير طبقا لمعناه: *كلّ أ*. فهي إذًا متصوّرة على طريقة الوحدة الفكرية، وبهذه الطريقة وحدها أو في صورة «خاصيّة» متناسبة إنما يمكنها بما هي جملة أن تبلغ الوعي. لأنه لا يمكننا أن نحدس إلا هذا الشيء الجزئي أو ذاك. وأيا كان عدد المفردات التي يمكن أن نستعرضها وأيا كانت المهارة التي سيكون بوسعنا أن نلصقها بها ـ إذا ما نجحنا فعلا بحسن التدبير أن نستنفد مصداق الأفهوم، وأن نتصوّر هكذا كلّ أ، وطالما لا يزال *كلّ أ* غير متصوّر لن يكون التصوّر المنطقي منجزا. وعلى العكس لو يحصل ذلك، لأمكن أن نركن إلى الحدس وأن نأمل أن نجد فيه إيضاحا له. لكننا نرى أن ذلك ليس إنتاجا بالحدس الحسي للموضّعية المتصوّرة، هنا: كلّ أ، وليس ذلك الإنتاج هو ما يسمح لنا بأن نضع أمام ناظرينا «ما هو مرئي-إليه حقا». وعلى العكس فإن القصد الفكري هو ما عليه أن يلجأ، على النحو الذي تقتضيه صورته ومضمونه، إلى الحدس وأن يمتلئ به، ويحصل عن ذلك أفعول مركّب يكتسب أفضلية الإيضاح والرئيان إنما لا ينحّي الفكرة لتحل محلها مجرد خيلة.

علينا أن نكتفي هنا بهذه الإلماحات الموقتة والسطحية كفاية أيضًا. ولكي نوضح الفرق بين التفكير والحدس، بين التصوّر بالمعنى العاميّ وبالمعنى الخاصيّ، سنعمد في المبحث الأخير من هذا الكتاب، إلى تحليلات واسعة سيطلع خلالها أفهوم للحدس جديد من الأفهوم العادي: أفهوم الحدس الحسي.

§ 27 المعنى المشروع للتمثيل العام

لا تدفعنا تلك التفكرات قط إلى تبني المقالة الرائجة من زمان عن الدور التمثيلي للعلامات العامة والأخيلة الحدسية العامة. فهي بسبب من لبسها، وبخاصة من حيث التفسير الذي يعطى لها عادة، عاجزة عن الإسهام أي إسهام في إيضاح سمات التفكير الذي يتحرك في صور عامة.

كلية التصوّر يجب أن تكمن في كلية التمثيل. لو كان بإمكاننا أن نتخذ التمثيل بوصفه نمط الوعي الجديد الذي يتحقق على أساس الحدس أو، بدقة أكبر، بوصفه تلك التغيرات المختلفة التي فيها يتسم وعي للكلية إما كوعي للنوعي، إما كوعي للجملة وإما كوعي غير متعين للوحدة أو للكثرة الخ.، لكان كلّ ذلك ينتظم. عندها، سيكون الكلام على وظيفة الخيلة الحدسية التمثيلية قابلا للتطبيق من حيث إن الخيلة الحدسية في ذاتها لا تفعل سوى تصوّر فرد من النوع المعني مع قيامه بوظيفة مرتكز للوعي الأفهومي المنبني عليه، ومن حيث إن القصد الموجّه إلى النوع، إلى جملة الموضّعات الأفهومية، إلى فرد غير متعين من النوع الخ.، يتقوم بوساطته. عندها سيمكن، موضّعيا، أن نعلُم الموضّع الحدسي بوصفه ممثِّلا للنوع والصنف والمفرد المقصود إليه على نحو غير متعين الخ..

وما يصح بالنسبة إلى الأخيلة الحدسية الشواهد يصح أيضًا على *الأسماء* حيث يكون لها دور تمثيلي من دون الاستعانة بالشواهد. ويمكن للوعي الدلالي أن يتفتح على قاعدة مجرد أسماء مثلما يمكنه على قاعدة حدس غير مطابق، وفي النهاية بعيدا جدا عن النمذجة الخاصيّة. الاسم هو ممثِّل: ذلك يعني فقط أنه بمثابة ظاهرة فيزيائية حمالة للقصد الدلالي المتناسب، الذي فيه يقصد الموضوع الأفهومي.

مع مثل هذا الفهم تبقى الإسميّة مستبعدة. لأن التفكير لا يعود يختزل حينها إلى تداولات برانية ما للأسماء والأفكار الفردية، وأقل أيضًا إلى إواليات تداع لا واعية تبرز الأفكار المفردة في موضّعها، مثل الأرقام التي بآلة حاسبة؛ إلا أن ثمة أفعول تصوّر أفهومي متميزًا وصفيا من أفعول التصوّر الحدسي (بما هو رأي-إلى عائد مباشرة إلى الموضّع الظهوري) ورأيا-إلى من نوع جديد تماما تنتمي إليه ماهويّا صور *الواحد والكثير*، *الإثنين والثلاثة*، *الشيء ما بعامة*، *الكلّ الخ*.. وتوجد من بين تلك الصور أيضًا **الصورة** التي فيها يتكون *النوع* بحيث يكون قادرا على ملء وظيفة منعوت النعوت أو حامل المحمولات الممكنة.

كلية التصوّر يجب أن تكمن في كلية التمثيل. لو كان بإمكاننا أن نتخذ التمثيل بوصفه نمط الوعي الجديد الذي يتحقق على أساس الحدس أو، بدقة أكبر، بوصفه تلك التغيرات المختلفة التي فيها يتسم وعي للكلية إما كوعي للنوعي، إما كوعي للجملة وإما كوعي غير متعين للوحدة أو للكثرة الخ. ، لكان كلّ ذلك ينتظم. عندها، سيكون الكلام على وظيفة الخيلة الحدسية التمثيلية قابلا للتطبيق من حيث إن الخيلة الحدسية في ذاتها لا تفعل سوى تصوّر فرد من النوع المعني مع قيامه بوظيفة مرتكز للوعي الأفهومي المنبني عليه، ومن حيث إن القصد الموجّه إلى النوع، إلى جملة الموضّعات الأفهومية، إلى فرد غير متعين من النوع الخ. ، يتقوم بوساطته. عندها سيمكن، موضّعيا، أن نعلُم الموضّع الحدسي بوصفه ممثِّلا للنوع والصنف والمفرد المقصود إليه على نحو غير متعين الخ. .

وما يصح بالنسبة إلى الأخيلة الحدسية الشواهد يصح أيضًا على *الأسماء* حيث يكون لها دور تمثيلي من دون الاستعانة بالشواهد. ويمكن للوعي الدلالي أن يتفتح على قاعدة مجرد أسماء مثلما يمكنه على قاعدة حدس غير مطابق، وفي النهاية بعيدا جدا عن النمذجة الخاصيّة. الاسم هو ممثِّل: ذلك يعني فقط أنه بمثابة ظاهرة فيزيائية حمالة للقصد الدلالي المتناسب، الذي فيه يقصد الموضوع الأفهومي.

مع مثل هذا الفهم تبقى الإسميّة مستبعدة. لأن التفكير لا يعود يختزل حينها إلى تداولات برانية ما للأسماء والأفكار الفردية، وأقل أيضًا إلى إِواليات تداع لا واعية تبرز الأفكار المفردة في موضّعها، مثل الأرقام التي بآلة حاسبة؛ إلا أن ثمة أفعول تصوّر أفهومي متميزًا وصفيا من أفعول التصوّر الحدسي (بما هو رأي-إلى عائد مباشرة إلى الموضّع الظهوري) ورأيا-إلى من نوع جديد تماما تنتمي إليه ماهويّا صور *الواحد والكثير*، *الإثنين والثلاثة*، *الشيء ما بعامة*، *الكلّ الخ*. . وتوجد من بين تلك الصور أيضًا **الصورة** التي فيها يتكون *النوع* بحيث يكون قادرا على ملء وظيفة منعوت النعوت أو حامل المحمولات الممكنة.

§ 28 التمثيل بما هو قيام-مقام
لوك و بْركلي

ليس لكلمة التمثيل العام في نظرية التجريد التاريخية، مع ذلك، المفهوم الذي تكلمنا عليه، والوحيد المخصوص والذي قلما يصلح له الاسم تمثيل في الحقيقة. فما يرى إليه بالأحرى هو *قيام العلامة مقام المُعْلَم*.

لقد عين لوك دورا ماهويّا للقيام-مقام في إطار تعليمه عن الأفكار المجردة ونقل هذه الفكرة إلى تعليم بْركلي وأتباعه. وهكذا نقرأ على سبيل المثال عند لوك ما يأتي: «ينجم بوضوح... أن العام والكليّ لا ينتيمان إلى الوجود الواقعي للأشياء، بل إن ذلك من اختراع الفاهمة وإبداعاتها لأجل استعمالها الخاص، ويعود حصرا إلى العلامات سواء كانت ألفاظا أم أفكارا. والكلمات تكون عامة ... حين نستخدمها لتكون علامات على أفكار عامة مما يجعل بإمكانها أن تطبق من دون فرق على أشياء جزئية عدة، وتكون الأفكار عامة حين تكون مقامة لتصلح كتصوّرات لأشياء جزئية عدة... وطبيعتها العامة ليست سوى القدرة التي تعطيها الفاهمة لها على أن تعني أو تصوّر جزئيات عدة؛ لأن الدلالة التي لها ليست سوى علاقة ينسبها إليها الذهن البشري»

يتعلق النقد الجارح لبْركلي ضد نظرية لوك في التجريد «بأفكارها المجردة». لكن بْركلي ينقل تلك الوظيفة التمثيلية نفسها التي يوليها لوك الأفكار المجردة، إلى الأفكار المفردة الماثلة في كلّ حالة حالة أو أيضًا إلى الأسماء العامة متخذة لِيّاها. وأرجع إلى المقاطع الآتية من المدخل إلى ***مبادىء المعرفة البشرية***[1]: «إذا أردنا أن نولي ألفاظنا معنى محددا وألا نتكلم إلا على ما هو مفهوم، يجب علينا، على ما يبدو لي، القول: إن *الفكرة التي* هي *مفردة إذا ما أخذت في ذاتها* تصبح عامة جراء *استعمالها* من أجل تمثيل *كلّ الأفكار المفردة الأخرى التي من النوع نفسه أو لتحل محلها*. ولكي نمثل على ذلك بمثال، نتخيل أن مهندسا هو في صدد برهنة كيف يمكن لخط أن ينقسم إلى قسمين متساويين. فهو، مثالا،

---

(1) ***Priniples of Human Knowledge***، أسرد مع بعض التعديل حسب ترجمة يوبربيك، ص. 10 وما يليها (§ 12).

يرسم خطا أسود بطول إبهامه؛ *وهذا الخط*، الذي هو ليّاه خط مفرد، هو بما لا يقل عن ذلك عامّ جراء *ما* هو مشار *إليه* به لأنه، بالطريقة التي يُستخدم بها هنا، يمثل جميع *الخطوط المفردة* أيا كانت طبيعتها بحيث إن ما يبرهن عليه *بالنسبة إلى ذلك الخط* سيكون مبرهنا عليه بالنسبة إلى الخطوط كلها، أو بكلام آخر، بالنسبة إلى الخط بعامة. كذلك، وكما أن الخط المفرد يصير عاما جراء كونه *يصلح كعلامة* كذلك فإن *الاسم خط* الذي هو فِيّاه خاص يصير عاما جراء كونه يصلح كعلامة. وحيث إن كلية هذه الفكرة لا تعود إلى كونها علامة بخط مجرد أو عام بل إلى كونها *كلّ الخطوط* المستقيمة *المفردة التي* يمكن *أن توجد*، يجب أن نسلم بأن اللفظ خط مدين بكليته إلى السبب نفسه، أعني إلى كونه يشير إلى مختلف الخطوط المفردة من دون تمييز».

فالكليّة، بقدر ما أستطيع أن أفهمها، لا تقوم في ماهية شيء ما أو في الأفهوم الموجب المطلق [*الطبيعة أو التصوّر*] لشيء ما، بل في علاقة شيء ما بشيء آخر مفرد يعلُمه أو يقوم مقامه: مـن هنا ينجم أن الأسماء والأشياء أو الأفاهيم[1] التي هي جزئية بطبيعتها تصير عامة[2].

«يبدو . . . أن اللفظ يصير عاما حين يستخدم كعلامة لا لفكرة عامة مجردة بل لأفكار مفردة عدة *يولد منها بلا فرق في الذهن إحداها أو الأخرى*[*]. وحين نقول، مثالا: *كلّ تغير في الحركة يكون على نسبة القوة الضاغطة* أو :*كلّ ما* هو

---

(1) Things or Notions، نعلم أن «الأشياء» عند بْركلي ليست سوى «مركبات أفكار» أما في ما يخص «الأفاهيم» فهو يتطلع هنا على أي حال، إلى التصورات التي تعود إلى الذهن وإلى وظائفه وأيضا إلى التصورات التي موضوعاتها تقتضي مثل ذلك النشاط كما تقتضي كل العلاقات. ويميز بْركلي هذه التصورات من الأفكار الحسية بوصفها مختلفة أساسا ولا يريد أن يعطيها إسم الأفكار، هي بالتالي متماهية مع أفكار التفكر عند لوك وتشمل في الواقع سواء أفكار التفكر المحض أم الأفكار المختلطة؛ إن أفهوم Notion عند بْركلي لا يقدم أي وحدة ولا يمكن أن يدقق بوضوح.

(2) م. ن. § 15، ص. 12

(*) any one of which it indifferently suggests to the mind يرد بلغته في النص بالمعنى المثبت قبله والمكتوب بحسب الترجمة الألمانية.

ممتد ينقسم، يجب أن نفهم تلك القواعد بالنسبة إلى الحركة والامتداد بعامة؛ إلا أنه لا ينجم عن ذلك أنها توقظ في الذهن تصوّر الحركة من دون جسم متحرك أو من دون وجهة أو سرعة متعينتين. . . بل يقتضي ذلك فقط أن المسلمة، أيا كانت الحركة التي أنظر إليها وسواء كانت سريعة أم بطيئة، عمودية أم أفقية أم مائلة، وسواء كانت حركة هذا الموضوع أم ذاك، *أن المسلمة تلك تتحقق أيضًا في كلّ تلك الحالات*. والقضية الأخرى تتحقق بالمثل في كلّ امتداد جزئي. . . »[1]

§ 29 نقد نظرية التمثيل عند بْركلي

يمكن أن نرفع ضد هذا العرض الاعتراضات الآتية: إذا ما أخذنا بالحسبان الدلالة العادية للفظ القيام-مقام فإنه لا يمكن أن ننسب إلى مزعم بْركلي أي معنى يدافع عنه، وهو مزعم يستخدم فيه الشيء المفرد ليقوم-مقام جميع الأفكار الفردية الأخرى التي من النوع نفسه. فنحن نتكلم على قائم-مقام حين يقوم موضوع ما (أو أيضًا حين يقوم موضوع العمليات) بوظائف كان على موضوع آخر أن يقوم بها لولا ذلك (أو أن يخضع لها). وهكذا فإن المحامي الموكلّ يتعامل بوصفه قائم-مقام، بأعمال زبونه، والسفير يقوم-مقام ملِكه، والرمز الموجز يقوم-مقام التعبير الجبري المعقد الخ. . والحال، إننا نسأل في حالتنا أيضًا هل: يلعب التصوّر المفرد دورا، هل يقوم بوظيفة يعود القيام بها في الحقيقة إلى فكرة أخرى مفردة، أو حتى إلى كلّ فكرة مفردة من الصنف نفسه؟ نعم على الأرجح، بحسب ما يقول نص بْركلي صراحة، إنما في الحقيقة لا يمكن للأمر أن يكون على هذا النحو. إن ما هو بيّن هو أن الوظيفة التي تلعبها فكرة مفردة ماثلة يمكن *أيضًا أن تقوم بها* أي فكرة أخرى؛ أي أن كلّ فكرة مفردة أخرى يمكن لها أيضًا أن تصلح كأساس للتجريد، كأساس حدسي للدلالة العامة. إن فكرة القيام-مقام تنجم فقط عن *تفكر* أن كلّ فكرة مفردة هي مساوية لكلّ أخرى في هذه الوظيفة، وأنه حين نختار إحداها فإن أي فكرة أخرى يمكن أن تقوم-مقامها والعكس

---

(1) م.ن. § 11 ص. 8 وما يليها راجع: The Works of G. Berkeley by A. C. Fraser, p. 144

بالعكس. وأيا كانت الحالة التي فيها نقيم حدسيا دلالة عامة فإن هذه الفكرة ممكنة إلا أنها ليست متحققة جراء ذلك، خاصة وإنها تفترض بالأحرى الأفهوم العام الذي عليها أن تقوم-مقامه. وبالنتيجة ليست الأفكار المفردة بدورها سوى قائمات-مقام أفكار من النوع نفسه، ممكنة وليست متحققة.

إلا أن بْركلي يأخذ مأخذ الجد هذا القيام-مقام ويستند كي يسوِّغه، من جهة إلى معنى الأخبار العامة، ومن جهة أخرى إلى دور الشكل في البرهنة الهندسية. والحجة الأولى توجد في المقطع المذكور أعلاه المستمد من § 11 من المدخل إلى ***مبادئه***. فحين نطلق أو نصدر الحكم الآتي: *كلّ ما* هو *ممتد* ينقسم، قد نريد أن نقول، أيا كان الشيء الذي ننظر إليه سيمكننا أن نبرهن أنه ينقسم. فالاسم العام (أو الفكرة المفردة التي تصاحبه أحيانا) يمثل، بلا فرق، طبقا لمعنى هذه القضية البسيط، أي شيء مفرد ذي امتداد ـ وإذًا أي فكرة مفردة أخرى من صنف الامتداد ستكون «واردة على الذهن بلا فرق» بالفكرة المفردة المعطاة.

وعليه، فإن بْركلي يخلط هنا بين شيئين مختلفين ماهويّا:

1 ـ إن العلامة (الاسم أو الفكرة المفردة) تمثِّل كلّ فرد من مصداق الأفهوم الذي توحي(*) بتصوّره بحسب بْركلي.

2 ـ إن للعلامة دلالة، معنى: *كلّ أ* أو *أ ما*، *أيا كان*.

والأمر لا يدور على تمثيل بمعنى القيام-مقام. إذ يمكن أن يوحى بـِ أ واحد أو عدة أ وأن تُتصوّر بصورة حدسية تماما إلا أن الفرد الذي أنظر إليه بالضبط (من دون أن يكون جراء ذلك هو ما أرى-إليه) لا يحيلنا إلى أي فرد آخر يحل محله ولا كذلك إلى كلّ فرد من النوع نفسه. وفي معنى آخر تماما، إنما تكون كلّ أ أو يكون أ ما ممثلا، أعني أننا *نتصوّرها فكريا* ويتحقق الوعي: *كلّ أ* في وحدة الحركة، في أفعول متجانس وتلقائي، أفعول ليس بذي عناصر من أي نوع قد تعود إلى كلّ أ مفردة، ولا يمكن أن ننتجه أو نحل محله أي جملة أو تركيب من أفاعيل مفردة أو من إيحاءات مفردة. ويعود هذا الأفعول من حيث «مفهومه»، من حيث معناه الذي يجب أن نتخذه كمعنى أمثلي، إلى كلّ طرف في المصداق؛

(*) suggests

وليس ذلك على نحو واقعي بل على نحو أمثلي أي منطقي. فما نخبر-به عن كلّ أ وما نخبر-به بالتالي في قضية متساوقة من صورة: *كلّ أ* هو ب، ينطبق بالطبع قبليًّا على كلّ $أ_0$ متعين. إن الاستدلال من العام على المفرد يجب أن يتم في كلّ حالة معطاة ويجب علينا، قانونيا في المنطق، أن نحمل على $أ_0$ المحمول ب. إلا أن الحكم الكليّ لا ينطوي واقعيا مع ذلك على الحكم الجزئي ولا ينطوي التصوّر العام على التصوّر المفرد الذي يندرج تحته أيا كان المعنى السيكولجي أوالفيميائي الذي نتخذه به؛ وهو بالتالي لا ينطوي عليه على طريقة رُزْمة من القيام-مقام. إن لاتناهي مصداق كلّ الأفاهيم العامة «المحض» غير المختلطة بإثباتات وجودية أمبيرية، أفاهيم مثل العدد والأشكال الميكانية واللون والاشتداد، يكفي وحده لوسم ذاك التفسير بميسم الخلف.

§ 30 تتمة. حجة بْركلي المستمدة من البرهنة الهندسية

يذكر بْركلي ثانيا *مثال الخط المرسوم*، الذي يستعمله الهندسي في برهانه. الأمر الذي يظهر إلى أي حد يضيّع بْركلي نفسه بميله الأمبيري إلى تفضيل المفرد الحدسي الحسي أينما كان على الموضوعات الفكرية الخاصة. وهو هنا، كما في محل آخر، يستدعي الحالة المفردة الحسية (أو بالأحرى النظير الحسي للحالة الأمثلية المفردة) التي تصلح مرتكزا للتفكير الرياضي، بوصفه موضوع البرهنة. كما لو أن البرهنة تقام بصدد الخط المرسوم على الورق، بصدد مثلث الطبشور على اللوح، وليس بصدد الخط المستقيم، بصدد المثلث تحديدا أو «بعامة». وقد صححنا أعلاه هذا الغلط[1]، وبينّا أن البرهنة لا تقام في الحقيقة بصدد المفرد المرسوم على الورق بل قبليًّا بصدد الكليّة: بصدد كلّ الخطوط المستقيمة بعامة المفكَّرة بفعل واحد. وهي حقيقة لا يمكن أن تطعن بها أيضًا طريقة تعبير المهندسين الذين يقيمون قضيتهم كليا ويبدأون برهنتهم، مثالا، بهذه الكلمات: *لنفرض أ ب خطا مستقيما ما*... مما لا يعني قط أن البرهنة تقام بداية بصدد ذلك الخط المستقيم أ ب (أو بصدد خط أمثلي متعين قام-مقام أ ب) وأن هذا

---

(1) راجع § 20 وراجع أيضا Locke, B, IV, c. 1, § 9

الخط يقوم بدور قائم-مقام كلّ خط آخر من ثم؛ بل إن ذلك يعني فقط أن على أ ب أن يصور للوعي نموذجا في ترميز حدسي ليصلح عندها، إن أمكن، كمرتكز تصوّر حدسي لفكرة *خط* مستقيم *بعامة*، وهي فكرة تشكل المكوِّن الحقّ الشامل للتعالق المنطقي.

وفي السؤال عن التصوّرات العامة المتنوعة التي يجب أن تمثل في البرهان المزعوم المقام بصدد *المستقيم المرسوم على الورق*، يظهر مدى قلة إسهام القيام-مقام في إيضاح التفكير العام. فالمعطيات الحدسية التي تتناسب مع تلك التصوّرات لا يمكنها مع ذلك أن تكون هي أيضًا متصوّرة بوصفها موضوعات التفكير البرهاني. لأننا بذلك لن نصل حتى إلى تشكيل قضية واحدة؛ ولن يكون لدينا سوى أفكار مفردة تصلح كقائمة-مقام ولكن ليس كتفكير. فهل يظن أن بالإمكان القيام بحمل ما بوساطة أي محموعة كان من تلك المفردات؟ من الواضح أن وظيفة الاسم العام ودلالته العامة هي نفسها في المحمول كما في الحامل، و هي، كما لاحظنا ذلك أعلاه، تختلف كثيرا على أي حال تبعا للصور المنطقية أي الصور التعالقية الفكرية التي تتحد بها الدلالات العامة مع الاحتفاظ بنواة محتوى متماهٍ تتغير بتغير الوظيفة السياقية (راجع هامش § 16). فكيف يراد التحكم بكلّ تلك الصور بمجرد عبارة القيام-مقام، وهي الصور التي فيها يظهر تقوّم التفكير بما هو كذلك أو التي فيها، لنتكلم موضوعيا، تنتشر قبليًّا الماهية الأمثلية للدلالة (كماهية العدد في صوره الرقمية)؟

§ 31 المصدر الأساسي للأغلاط المشار إليها

قد يكون من الشطط أن نأخذ على لوك وبْركلي أنهما قد أساءا تماما فهم الفرق الوصفي بين الفكرة المفردة في القصد الفردي والفكرة المفردة نفسها في القصد العام (بوصفها أساسا لوعي أفهومي). إن ذاك ما يُقال لنا بصيغ مختلفة، سواء كان «الذهن هو الذي يضفي عليها وظيفة القيام-مقام أم كان هو الذي يستخدم الأوجه المفردة كممثِّلة؛ وقد يكون هذان المفكران الكبيران قد سلما بأن نشاطات الذهن تلك هي واعية وتقع من ثم في فلك التفكُّر. إلا أن أغلاطهما أو ضروب غموضهما الأساسية المتعلقة بنظرية المعرفة تنجم عن سبب كنا كشفنا

عنه أعلاه[1]؛ أعني أنهما، في التحليل الفيميائي، يقتصران حصريا تقريبا على المفرد الحدسي، على عَرَضيّ ما في المعيشات الفكرية ، على الأسماء والحدوس التي تصلح كأمثلة، من دون معرفة كيف نعالج سمات الأفاعيل، أومعرفة أن لا عرَضيَّ فيها. ولذا، هما يبحثان بلا توقف عن مفردات حسية جديدة أيا كانت وعن عمليات على هذه المفردات يمكن أن نتصوّرها بطريقة حسية، كي يمكنهما أن يضفيا على التفكير مثل هذه الواقعية التي انحازا إليها سلفا، والتي لا يبديها مع ذلك فينمان التفكير المتحقق. لا يريدان اتخاذ الأفاعيل الفكرية كما تمثل لنا من وجهة النظر محض الفيميائية، ولا أن يسلما بها بوصفها سمات أفاعيل من صنف جديد تماما، بوصفها «أنماطا واعية» جديدة بالنسبة إلى الحدس المباشر. ولا يُنتبَه إلى أن ما يفرض نفسه على نحو أبرز، عند من ينظر إلى الوضع، من دون أن تضيعه تحكيمات تقليدية، هو أن السمات الأفعولية تلك أنماط لأفعول الرأي-إلى، والدل على هذا المحتوى الدلالي أو ذاك، وأنها أنماط ينبغي علينا ألا نبحث خلفها عن شيء يكون أو يمكن أن يكون شيئا غير أفعول الرأي-إلى والدلّ-على بالضبط.

ما تكونه «الدلالة» يمكن أن يعطى لنا بلاتوسّط، مثلما يعطى لنا ما هو الصوت، ولا يمكن أن يعرف أكثر من ذلك؛ إنه عنصر نهائي وصفي، ليس به حاجة إلى إضافة أخرى. ففي كلّ مرة ننجز فيها تعبيرا أو نفهمه، يعني التعبير شيئا ما لنا ونعي معناه راهنا. وهذا الفهم، هذا العني، وإنجاز المعنى ذاك ليس عمل فهم التلفظ وليس امتلاك تجربة معيشة بخيْلة ما في الوقت نفسه. وكما تعطى لنا الفروق الفيميائية بين الظاهرات الصوتية، بداهةً، كذلك هو الأمر مع الفروق بين الدلالات. مما لا يعني بالطبع أن فيمياء الدلالات تنجَز بهذه الملاحظة: بل هي على العكس تبدأ بها. سيكون علينا من جهة، أن نلاحظ الفرق الأساسي من وجهة نظرية المعرفة، القائم بين الدلالات الرمزية الفارغة والدلالات المليئة بالحدس، وأن ندرس من جهة أخرى، أنواع تعالق الدلالات وصورها الماهويّ. ذاك هو ميدان التحليل الراهن للدلالة. ونحن نُحل

(1) § 15

المشكلات التي يطرحها باستحضار الأفاعيل المعنية ومعطياتها. وفي المماهاة أو في التفريق، في الربط أو في الفصل محض الفيميائيين، وكذلك في التجريد المعمِّم، إنما نحصل على الأنواع والصور الدلالية الماهويّة؛ بكلام آخر نحصل على الأفاهيم المنطقية البدئية التي ليست بالضبط سوى صيغ أمثلية للفروق الدلالية البدئية.

وبدلا من أن تحلل الدلالات فيميائيًا لكي تُعيّن الصور المنطقية الأساسية، أو على العكس بدلا من أن يُتبين بوضوح أن الصور المنطقية الأساسية ليست سوى السمات النمطية للأفاعيل ولصور تعالقها (في تشكيل القصود المركبة) يُقام بـ *التحليل المنطقي بالمعنى الدارج للفظ*، ويُنظر إلى ما هو، في الدلالات، مقصود موضّعيا ، ويُبحث عندها *حقا* في الأفاعيل عن موضّعات مزعومة. ويفكّر في الدلالات بدلا من التفكير *حول* الدلالات؛ ويُهتم بالمطلوبات المتصوّره والمحاكمة بدلا من الاهتمام بالتصوّرات والأحكام (أي بدلالاتها الإسميّة والقضوية)؛ ويُزعم ويُظن أنه تم إنجاز تحليل وصفي للأفاعيل في حين أنه قد تمت من زمان مغادرة أرض التفكير، واستُبعِد التحليل الفيميائي لصالح التحليل الموضوعي. والتحليل محض المنطقي الذي يبحث «*عما هو قابع في مجرّد الأفاهيم (أو في الدلالات)*» أي عما يجب أن يسم قبليًّا الموضّعات بعامة بما هي مفكَّرة في تلك الصور، هو تحليل موضوعي أيضًا. وبهذا المعنى تتولد مسلمات المنطق المحض والرياضة المحض من «مجرد تحليل الأفاهيم». وبمعنى مغاير تماما يبحث تحليل الدلالات الراهن «عما يكمن في الدلالات». وفي هذه الحالة وحدها يستعمل التعبير الآتي بصحيح معناه: تصير الدلالات في التفكر *موضّعات البحث* ونتساءل حول *أجزائها وصورها* المتحققة وليس حول ما يصلح لموضّعاتها. فالطريقة التي يصل بها لوك إلى تعليمه في الأفكار المجردة ومن بينها أيضًا تعليمه في التمثيل، والطريقة التي بها يعدِّل بْركلي هذا التعليم ويدافع عنه، وبخاصة الطريقة التي بها يذكر معنى العبارات العامة (لنقارن تحليلاته بالأمثلة المذكورة أعلاه بـ § 11 من مدخل ***المبادىء***) لا يمكنها أن تصلح إلا كدليل داعم لكلّ ما سبق أن قلناه.

الفصل الخامس
دراسة فيميائية لنظرية التجريد الهيومية

§ 32 تبعية هيوم لبْركلي

ليس فهم هيوم للتجريد متماهيا قط مع فهم بْركلي[1]، ولا يجب أن نتوقف الآن على ذلك. ومع ذلك، هو قريب منه إلى حد أنه ليس من الممتنع تماما أن نفهم كيف أمكن لهيوم في بداية عرضه للقسم VII من ***رسالة في الطبيعة البشرية***[2] أن يصل إلى حد نسبِ أطروحته الخاصة ببساطة إلى بْركلي. يقول: «لقد حارب فيلسوف كبير الرأي التقليدي... وأكد أن جميع الأفكار العامة ليست سوى أفكار مفردة مقترنة باسم متعين يعطيها دلالة أوسع وترد بفضله، في حينها، أفكار أخرى فردية مشابهة على الذاكرة. وأرى في هذا الرئيان إحدى أكبر الاكتشافات وأثمنها التي حصلت خلال السنوات الماضية في مملكة العلوم». قد لا يكون ذلك بالتمام رأي بْركلي الذي لا ينسب، كما يريد هيوم، إلى الأسماء العامة وحدها، القدرة على رفع التصوّرات الفردية التي تصاحبها إلى مستوى تمثيل تصوّرات فردية أخرى من الصنف نفسه. بحسب بْركلي يمكن للأسماء العامة بقدرتها وحدها ومن دون التصوّرات المفردة المتناسبة أن تلعب دورا

(1) أنظر **Meinongs Humestudien** I, 36 [218]

(2) أشير إلى طبعة ليبس الألمانية الرائعة لـ ***Treatise (Traktat über die menschliche Natur,*** I. Teil, VII. Abschnitt, s 30) لكني أستبدل تصور بفكرة. فالتعبير الذي يستخدمه هيوم يحافظ على نحو أفضل على أصالة فهمه الخاص للتصور.

تمثيليا، لكن يمكن للتصوّرات المفردة أيضًا أن تمارس هذا الدور من دون الأسماء؛ وأخيرا يمكن للواحدة والأخرى أيضًا أن تردا معا في الوقت نفسه، لكن عندها لن يتمتع الاسم بأي امتياز في الاقتران مع التصوّر التمثيلي. وأيا كان الأمر فقد تم الاحتفاظ بالأساسي: تكمن الكليّة في التمثيل؛ وهيوم يفهم هذا صراحة بوصفه قيام مفردٍ ظهوريّ مقام مفردات أخرى «يوحي بها» نفسيا، كي نستعيد تعبير بْركلي، أو، كما يقول هيوم صراحة: *ترد على الذاكرة*.

تطاول إذن جميع مآخذنا هيوم أيضًا، بل بدرجة أقوى مما تطاول بْركلي، إذ يبدو أن الغموض لا يزال، عند هذا الأخير، يكتنف القيامَ-مقام وتذكُّرَ التصوّرات المفردة الممثَّلة، في حين يمثل ذلك عند هيوم بدقة ووضوح لا لبس فيه.

§ 33 نقد هيوم للأفكار المجردة وحصيلتها المزعومة غفلته عن النقاط الفيميائية الرئيسة

يظل روح تعليم بْركلي حيا إذًا عند هيوم من حيث الأساس. لكن هيوم لا يكتفي باستعادة هذا التعليم بل يطوره أيضًا؛ ويحاول أن يعطيه صورة أدق وأن يعمقّه سيكولجيّا بخاصة؛ وما يهم، في ذلك، ليس الحجج التي يوجهها هيوم ضد تعليم الأفكار المجردة بقدر ما تهم بالأحرى النظرات السيكولجيّة التداعوية التي يصلها بذلك التعبير. ولا تتخطى تلك الحجج، من حيث الأساس فلك الأفكار الذي يتحرك فيه بْركلي، وهي بمنأى عن النقد إطلاقا إذا ما ثبتّنا بصواب هدف تلك البرهنة. إن امتناع الأفكار المجردة، بمعنى *فلسفة لوك*، أي الأخيلة المجردة الناجمة عن فصل الأفكار المتناسبة مع الأمارات عن الأخيلة العينيّة، إن هذا الامتناع مبرهن بالتأكيد. لكن هيوم يلخص بنفسه محصلته في القضية: «إن التصوّرات (الأفكار) المجردة هي إذًا في ذاتها فردية أيا كان بإمكانها أن تكون عامة بالنسبة إلى تلك التي تمثلها. والخيلة في ذهننا ليست سوى خيلة موضّع مفرد في حين أنها تُستخدَم في أحكامنا *كما لو أنها* عامة[1]». لم يكن بإمكان هيوم بالطبع، في نقده، أن يبرهن *تلك* القضية. لقد بين أن الأخيلة المجردة

(1) م.ن. ص. 34.

ممتنعة وزعم أنه يستمد منها الخلاصة هذه: بما أننا نتكلم مع ذلك، على تصوّرات عامة تنتمي إلى الأسماء العامة بوصفها دلالاتها (أو أيضًا ملء دلالاتها) يجب أن يضاف إلى الأخيلة العينيّة شيء ما يولد كليّة الدلالة. لا يمكن لتلك الإضافة (على ما كان عليه أن يتابع كي يتّسق) أن تقوم في أفكار عينيّة جديدة، ولا من ثم في الإفكار-الأسماء؛ إذ لا يمكن لمجموعة من الأخيلة العينيّة أن تقدم شيئا آخر سوى تصوّر موضوعات عينيّة تتضمن المجموعة أخيلتها. وحين لا نصرف النظر من ثمّ ـ عن أن كليّة المفرد (وسواء كانت كليّة القصد الدلالي أم كليّة الملء الدلالي) هي شيء ما يُعطى *عرضيا في كلّ حالة مفردة* نفهم فيها الاسم العام ونحيله فيها إلى الحدس وفقا لمعناه، ويفرّق على نحو بديهي مباشر، هذا التصوّر العام من الحدس المفرد ـ حينها لا يبقى سوى خلاصة وحيدة ممكنة: إن نمط الوعي، نمط القصد، هو الذي يشكل الفرق. وتظهر سمة للرأي-إلى جديدة فيها لا يكون ما نرى-إليه الموضّعَ الظاهر حدسيا، ولا موضع الكلمة-الفكرة، ولا موضع المطلب-الفكرة ما يصاحبه ببساطة وحسب، بل يكون نوعا من الكيفية أو الصورة المنمذجة في تلك الكيفية مفهومة على نحو عام بوصفها وحدة بالمعنى النوعي.

لكن هيوم يبقى متعلقا بفكرة بْركلي عن التمثيل، وهو يبرزها إبرازا تاما، لأنه بدلا من أن يأخذ بالحسبان السمة الدلالية (في القصد وفي الملء الدلاليين) يضيع في التعالقات التوالدية التي تضفي على الاسم صلة تداعوية مع موضّعات صنفه. ولا يذكر قط، ولا يعي بوضوح كافٍ، كون أن الكليّة تظهر في المعيش الذاتي، وذلك، على نحو ما بينّا أعلاه، مع كلّ إنجاز مفرد لدلالة عامة. وهو قلما يلاحظ، أيضًا، أن ما يظهر كذلك يتمتع بفروق وصفية صريحة جدا: يتسم وعي «الكليّة» تارة بالكليّة العامة وطورا بالكليّة الجميعية(*) أو يتخذ تلوينا آخر تماما تبعا لهذه «الصور المنطقية أو تلك».

في السيكولجيا وفي نظرية المعرفة «الإيديولوجيتين» اللتين تريدان اختزال

(*) عن الفرق بين الكليّة العامّة generell والكليّة الجميعية أو كلية الجملة universell (راجع هامش المترجم سابقا)

الأنماط الواعية إلى «انطباعات» (إحساسات) وإلى سلسلات أفكار تداعوية (إلى توهمات بما هي ظلال باهتة «للانطباعات»)، تكون الأفاعيل بمعنى المعيشات *القصدية* مزعجة جدا في الحقيقة. وأذكّر بالصعوبات التي يصطدم بها هيوم عبثا مع معنى belief، وكيف يعود دائما من جديد إلى وضع سمة الأفعول هذه في الأفكار، مع شرحها بوصفها اشتدادها أو شيئا ما مشابها لاشتدادها. يجب إذن أيضًا أن نرجع بطريقة ما «التمثيل» إلى شيء ما ملموس. والحال، إن هذا ما على التحليل السيكولجي-التوالدي أن يتمه؛ عليه أن يُظهر لنا كيف نتوصل إلى أن نستخدم في أحكامنا مجرد الخيل الفردي الذي نعيشه «بالذهاب *إلى ما وراء طبيعته الخاصة*»، «*كما لو انه* كان عاما»[1].

يشكل المقطع الذي شددنا عليه للتو أمارة خاصة على الموقف الذي يتخذه هيوم؛ فهو بهذا الـ *كما لو أنه*، يوافق مع سلفه الكبير لوك على أن نظرية الأفكار العامة ـ *لو* كانت مثل هذه الأفكار ممكنة ـ تحقق هدفها. ولا يدرك أن أفكار لوك العامة، بما هي أجزاء مفصولة عن المحتويات العينيّة، ستشكل هي بدورها مفردات فردية، وأن كوننا لا يمكن أن نفرقها عن مفردات أخرى من النوع نفسه (سواء كانت منفصلة عن الأفكار العينيّة أم ملازمة لها) لا يزال لا يسمح بأن نضفي عليها كليّة الفكرة. ولا يدرك أنه سيلزم، لأجل ذلك، أفاعيل خاصة، أنماط خاصة للقصد أو للدلالة. وحتى إذا افترضنا كائنات لوك المجردة، ستلزمنا فكرة الكليّة كي يمكننا أن نرى-إلى كمية لا متناهية من المفردات، في وحدة، من دون أن تكون متصوّرة واقعيا. ولا يدرك كذلك أن الجنس، بما هو وحدة متماهية لدن الوعي، لا يتقوّم عندنا إلا بوساطة أفعول التفكير العام وهكذا دواليك. وأن علاقة التشابه الموضوعية التي تقوم من دون أن تظهر ذاتيا يمكن مع ذلك أن لا يكون لها أي شغل مع المشابه المفرد الذي نعيه. وأن الصلة المفكرة مع فلك التشابه لا يمكن أن تعطي للشيء المفرد سوى ما يعطيه، بالضبط، *الفكر*.

---

(1) م. ن.

§ 34 إرجاع مبحث هيوم إلى سؤالين

لو ألقينا الآن نظرة على محتوى تحليلات هيوم السيكولجيّة لأمكننا أن نعبر عن النتائج التي يتوقعها منها بالسؤالين الآتيين:

1 ـ كيف تكتسب الفكرة المفردة وظيفتها التمثيلية؟ كيف تعود إليها سيكولجيًّا ملكة القيام-مقام جميع الأفكار المشابهة، وفي النهاية كلّ الأفكار الممكنة من الصنف نفسه؟

2 ـ تدخل الفكرة المفردة نفسها في كثير من دوائر التشابه في حين أنها لا تمثّل، في كلّ تعالق فكري متعين، سوى أفكار *دائرة واحدة* من تلك الدوائر. فإلى ماذا يعود إذن أن تكون دائرة التمثيل تلك متميزة في هذا السياق، وما الذي يحصر على هذا النحو وظيفة الفكرة المفردة في القيام-مقام، ويجعل بذلك وحدة المعنى ممكنة بدءا؟

من الواضح أن هذين السؤالين السيكولجيين يحتفظان بصالح معناهما فيما لو تخلينا هنا عن الأفهوم المعيّن للتمثيل، وفيما لو أحللنا محله الأفهوم الأصلي الواضح جدا: التصوّر العام بما هو أفعول الدلالة العامة أو الملء الدلالي (للحدس العام بمعنى المبحث VI § 52). فأن تكون التصوّرات العامة متولدة من التصوّرات الحدسية المفردة، ذاك ما هو مسلم به كليا. إلا أنه إذا كان وعي العام يستيقظ دائما من جديد بالاحتكاك بالحدس الفردي، وإذا كان يستمد منه الإيضاح والبداهة، فإن ذلك لا يعني أنه ناجم مباشرة عن الحدس المفرد، فكيف إذًا نتوصل إلى تخطي الحدس الفردي ونرى، بدلا من الظاهرة الفردية، إلى شيء ما آخر، إلى عام يتفردن فيها ولا يكون مع ذلك متضمنا فيها واقعيا؟ وكيف تتولد كلّ الصور التي تضفي على العام صلة موضّعية متنوعة، وتشكل فروق الأنواع التصوّرية المنطقية؟ نصطدم ما إن نلجأ، بهدف الشرح، إلى التعالقات التداعوية، بالمجموعات الجهازية التشابهية وبالعلامات المقترنة بها برانيّا. وذاك ما يجعل أيضًا السؤال الثاني راهنا: كيف يمكن أن تحافظ دوائر التشابه على تماسكها الثابت ولا تختلط بعضا ببعض في التفكير.

استطرادا، ليس ثمة أي تناقض في كوننا من جهة، نشير إلى معالجة هيوم للتجريد بوصفها غلطا فادحا، ونعترف لها، من جهة أخرى، بشهرة أنها عبّدت

الطريق لنظرية التجريد السيكولجيّة. فهي غلط فادح بالصلة بالمنطق ونظرية المعرفة حيث يدور الأمر على فحص معيشات المعرفة على نحو محض فيميائي، والنظر إلى أفاعيل التفكير، متخَذة فِيّاها ولِيّاها وفي ما تنطوي عليه من أجل إيضاح الأفاهيم الأساسية للمعرفة. وبالعودة إلى تحليل هيوم التوليدي، نقول إنه لا يمكنه بالتأكيد أن يزعم أنه نظرية كاملة ونهائية لأن ما ينقصه، أساسا، هو تحليل وصفي مُرْضٍ. لكن هذا لا يمنع كونه يتضمن عددا من الأفكار القيمة التي لا يمكن إغفالها، بل التي مارست تأثيرا مثمرا.

وبسبب من هذا الافتقار الكامل للتحليل الوصفي الدقيق للفكر أو لإحلال نظرية المعرفة محل المبحث الأمبيري-السيكولجي، يظن هيوم هو أيضًا أنه عثر في فهمه للفكر، بما هو وظيفة اقتصادية للمعرفة، على ما يوضّح التفكير بالصلة بنظرية المعرفة. وبذلك يكون هيوم التلميذ الحقيقي لفلسفة لوك. وكنا عرضنا بما يكفي في الفصل السابق[1] ما يجب أن نأخذ على ذلك الفهم.

§ 35 المبدأ المرشد لتعليم التجريد الهيومي، محصلته والأفكار الرئيسة لعرضه

يعبر هيوم عن *المبدأ المرشد لعرضه السيكولجي بالكلمات الآتية*:

«إذا كانت التصوّرات [الماثلة لذهننا في كلّ حين] فردية بطبعها، وإذا كانت في الوقت نفسه محدودة العدد، فإنه لا يمكنها إذ ذاك، إلا بفضل العادة، أن تصير عامة في ما تمثله وأن تتضمن عددا غير محدود من تصوّرات أخرى[2]»

والمحصلة ما يأتي:

«يصير التصوّر المفرد عاما حين يرتبط باسم عام أي باسم ارتبط، جراء العادة، كذلك بتصوّرات مفردة أخرى عدة وعقد معها تعالقات (تداعوية) بحيث إنه يلوّح بطريقة طبيعية جدا بتلك التصوّرات في مخيلتنا»[3].

(1) راجع § 24

(2) م. ن. ص 39

(3) م. ن. ص. 37.

ويشير الشاهد الآتي إلى *أفكار العرض الرئيسة*:

«يستند ذلك الاستخدام للتصوّرات، على نحو يتخطى طبيعتنا الخاصة، إلى واقع أنه يمكننا أن نجمع، في ذهننا، جميع الدرجات الممكنة للكم وللكيف، بطريقة غير ناجزة إلا أنها تتناسب مع أهداف الحياة. .، حين نلاحظ أن عدة موضوعات كنا قد صادفنا غالبا تشابهاً بينها، تسمّى بالاسم نفسه جميعا أيا كانت الفروقات التي نراها في درجات كمها وكيفها، وأيا كانت الفروقات التي يمكن أن تظهر في ما بينها. ومذ ذاك، وحين يصير المسار لنا بمثابة تعوّد، يوقظ التلفظ بهذا الاسم بدايةً تصوّر أحد تلك الموضوعات، ويعمل بحيث تلقف مخيلتنا هذا الموضوع مع كلّ خصائصه وكلّ أبعاده المتعينة. لكن اللفظ نفسه، على نحو ما نفترضه، قد طُبق هو أيضًا غالبا على أشياء مفردة أخرى هي، في نواحٍ عدة، مختلفة عن ذلك التصوّر الحاضر مباشرة لذهننا. والحال، إن هذا اللفظ لا يمكنه أن يوقظ تصوّرات كلّ تلك الأشياء المفردة. لكنه يلامس النفس، ويوقظ فينا، إن صح القول، ذلك التعود الذي اكتسبناه في النظر إليها. وليست الأشياء المفردة حاضرة أمام ذهننا لا واقعيا ولا فعليا، بل فقط بالقوة؛ ولا تلوح جميعها من دون فرق في مخيلتنا، بل نكون نحن فقط على استعداد للنظر إلى أي منها، كما يمكن للقصد أو للضرورة أن تثيراها فينا. في وقت معين يلوّح اللفظ بتصوّر مفرد وبصحبته نوع من الميل التعودي لأفعول التصوّر. ويوقظ هذا الميل التعودي عندها تصوّرا مفردا ما آخر قد يكون بنا حاجة إليه. وحيث إن إثارة جميع التصوّرات التي ينطبق عليها هذا الاسم ممتنعة في معظم الحالات، فإننا نختصر هذا العمل بالنظر إلى اسم منها وحسب، ونقتنع في الوقت نفسه أن مثل ذلك الاختصار لا يتضمن إلا قليلا من السوء لتفكيرنا. . .»[1]

يمكن لهذه الشواهد أن تساعدنا في جعل المضمون الرئيس لنظرية هيوم ماثلا لذهننا بكمال كافٍ لأهدافنا. وليس علينا هنا أن نلجأ إلى تحليلها النقدي لأن مشكلاّت التعود لا تدخل في إطار عملنا.

---

(1) م. ن. ص. 40.

§ 36 التعليم الهيومي حول الفرق المتناسب في تفسيريْه المعتدل والجذري

لتعليم هيوم حول *الفرق المتناسب* الذي يسمح معا بطريقة غير مباشرة، بحل السؤال الثاني المصوغ أعلاه، أهمية خاصة جدا بالنسبة إلينا. فالأمر يدور على السؤال: كيف يمكن لآونة تجريدية، لا يمكنها مع ذلك أن تصير لِيّاها أفكارا (أعني التجريد بمعنى الفصل الذي يعطيه لوك له) أن تفترق بالنسبة إلينا عن الموضوعات الحدسية. وكيف نتوصل إلى تفريق *الكرة البيضاء* التي رأيناها للتو من *الأبيض* أو من *الشكل الكروي* أيضًا، إذا كنا ننطلق من مبدأ أن «الأبيض» و«الشكل الكروي» لا يمكن أن ينظر إليهما بوصفهما أفكارا (بمعنى لوك) متَضمنة في الفكرة العينيّة بوصفهما عنصرين خاصين من هذه الفكرة قابلين لأن يفصلا عنها؟ كان بركلي قد أجاب عن هذا السؤال من منظور قوة الانتباه المركز على موضوعه. أما هيوم فيحاول هنا أن يعمق أكثر هذه النقطة وأن يعطينا الحل الآتي[1]:

إذا قارنا الكرة البيضاء بكرة سوداء، ومن جهة أخرى بمكعب أبيض، سنلاحظ تشابهين فارقين. وبمقارنات متواترة من هذا النوع ستتوزع الموضوعات عندنا إلى دوائر تشابه، وسنتعلّم، بوساطة ميول التعود التي تتشكل بالتدرّج، أن ننظر إلى كلّ موضوع من *وجهات نظر مختلفة* بما يتلاءم مع ضروب التشابه التي تسمح بتصنيفه في دوائر مختلفة إنما متعينة. وعلى سبيل المثال، حين نلقي نظرنا على اللون وحده، فإن ذلك لا يعني أننا نضع اللون على حدة بل بالأحرى أننا *نصاحب* الحدس الواحد وغير المنقسم حقا بـِ «*بصنف من التفكر ليس لدينا به، بفعل التعود، سوى وعي غير متميز*». بهذا الوعي اللامتميز لا يمكن للمكّعب الأبيض أن يمثل لنا؛ وهكذا يظهر لنا شبيه (في ما يخص اللون) نوجّه إليه نظرنا الباطن بحيث لا تكون الكرة البيضاء المدركة موضوعة إلا في دائرة تشابه اللون. وتبعا لنوع ذلك التفكر، أو تبعا لنوع ضروب التشابه التي تعين وجهته، نولي انتباهنا «أوانا» مختلفا في الموضوع الحدسي نفسه، أو مما يعني الأمر نفسه في

---

(1) م. ن.

الأساس، إن الحدس نفسه هو الذي يصلح كأساس لما يمكن أن نسميه تجريد التصوّرات العامة؛ وإلى كلّ دائرة تشابه ينتمي، بالتداعي، اسم خاص بحيث إن الاسم العام يصير بذلك التفكر الباطن، ومع «وجهة النظر» التي منها ننظر إلى الموضوع، متعينا أيضًا.

وبما أن البحث السيكولجي ليس مطلبنا هنا، فإنه يعود إلينا، حقا، أن نطلّع بروح نقدية كلّ ما هو ثمين، وأيضًا كلّ ما هو ناقص في هذه المحاولة النظرية. وعلينا مع ذلك، وإلى حد ما، أن نهتم لذلك بسبب من فكرة متضاربة يبدو أنها تحرِّك عرض هيوم، إنما لا يدعمها صراحة بإلحاح إلا أتباع هيوم المحدثين. ويصرَّح عن هذه الفكرة بما يأتي:

ليست الأمارات، والصفات الباطنة بصحيح المعنى، شيئا ملازما للموضّعات التي «تمتلكها». أو بكلام سيكولجي: إن الأوجه أو الآونة المختلفة التي لا ينفصل بعضها عن بعض في مضمون حدسي مثال اللون والشكل الخ.، والتي نعتقد مع ذلك أننا نلقفها كشيء ما قائم فيه، ليست في الحقيقة فيه البتة. وليس هناك بالأحرى سوى *صنف واحد* من الأجزاء الواقعية أي من الأجزاء التي يمكن أن تظهر منفصلة لِيّاها، هو القِطع. والمحتويات الجزئية المجردة المزعومة التي قلنا عنها إنها لا يمكن على الأرجح أن تكون (ولا أن تحدس) لِيّاها، بل التي يمكن أن ينظر إليها لِيّاها، هي نوع من مجرد الأوهام القائمة أساسا في الشيء(*). فاللون ليس في ما هو ملوَّن، ولا الشكل في ما هو مشكل، بل ليس ثمة في الحقيقة إلا دوائر التشابه التي فيها يصطف الموضوع المعني وبعض العادات المتعلقة بحدسه، والاستعدادات اللاواعية او المسارات النفسية اللاملحوظة التي يوقظها حدس ما أو يُمشهِدها أيضًا.

وإذا ما نظرنا إلى الأمر عن كثب، فسيكون هناك حقا، التباس مزدوج: موضوعي وذاتي. من الوجهة الموضوعية يتعلق بموضّعات الظاهرة بالعلاقة *بخاصياتها* الجوانية، ومن الوجهة الذاتية *بالظاهرة إيّاها* (مفهومة كمعيش محايث) بالعلاقة مع محتوى الإحساس، وبعامة مع مضامين حسّية أي مضامين تخضع،

(*) باللاتينية في الأصل cum fundamento in re

في أفعول الحدس، «للقف» (للإبصار) المموضِع. وفي هذا اللقف إنما يتحقق ظهور الخصائص أو الأمارات الموضّعية المتناسبة. وبالتالي، ومن جهة، يدور الأمر على *الكرة إيّاها* وعلى خاصياتها الجوانية، على لونها الأبيض المتجانس مثالا. ومن جهة أخرى، على *ظهور الكرة* وشبكة الإحساسات الملازمة لها؛ ومن بينها، مثالا، الإحساس بالبياض الذي *يتخطط* بشكل متصل ـ المتضايف الذاتي للبياض الموضوعي(*) الذي يظهر *متجانسا* في الإدراك. لكن هيوم لا يأخذ بالحسبان، في أي مكان، هذا الفرق. فعنده يختلط الظهور بما يظهر.

لست متيقنا تماما من أن الطروح المصوغة أعلاه تتناسب مع رأي هيوم الخاص؛ ولعله أراد فقط (إذ كان منشغلا بالرد على أتباع لوك) القول إن الموضوع العينيّ هو بسيط إطلاقا بالنظر إلى أماراته، وبسيط بهذا المعنى: لا يمكن *أن يقسَّم إلى تلك الأمارات*، في حين أن الأمارات، بما هي «آونة التوافق»[1]، تبقى مع ذلك ماثلة في الموضوعات المفردة المنتمية هي إيّاها إلى الصنف نفسه. إذا كان هذا التفسير دقيقا يبقى هيوم متفقاً مع بركلي في المسألة باستثناء أنه يرمي إلى توضيح الطريقة التي بها يتحقق الفرق المتناسب سيكولجيّا.

وللمشكلة معنى صحيح بوضوح حتى لو أصررنا على النظر إلى الآونة المجردة بوصفها ملازمة حقا. فالأمر يدور بالضبط على كيف يمكن للأمارات المفردة، وهي لا يمكن أن تظهر إلا في حالة تداخل متبادل جواني جدا ولا تظهر وحيدة لِيّاها قط، كيف يمكن أن تصير موضوعات حصرية للقصود الحدسية والذهنية؛ وبالنسبة الى النقطة الأولى، كيف يجب أن نشرح امتيار الانتباه الذي، في أوان معطى، يمنح هذه الأمارة ثم تلك الأمارة نعمة أن تُلاحظ.

(*) لينتبه هنا إلى الفرق بين الموضوع Objekt (ومنه الموضَعة والمُمَوْضِع = objektivirend واهب الموضوعية) والموضّع Gegenstand (ومنه الموضّعية والموضّعي = gegenständlich). فالأول يضادّ الذاتي (والتذويت)، اما الثاني فيتعلّق بالمعيش الواعي والمعرفي.

(1) م. ن. ص. 35

§ 37 مآخذ على ذلك التعليم في تفسيره الجذري

ليس علينا هنا، حيث لا يمكننا أن نشغل أنفسنا باهتمامات سيكولجيّة، النظر إلى المآخذ التي تؤخذ على تبني التفسير المعتدل للعرض الهيومي؛ لنقل فقط إنه يمكننا مع تعديلات مطابقة بناء نظرية صالحة باتخاذ أفكار هيوم كأساس. وبدايةً، علينا ألا نحمل محمل الجد خرافة «التفكر الباطن». فقد أعطى مولر(*) (في دروسه التي نشرها ف. شومان)[1] بطريقة واضحة جدا ونفّاذة، صورة أدق لنظرية هيوم، وعلى الرغم من أنه يفضل، على ما يبدو، التفسير الجذري فإن هذه الصيغة تُطلّع بوضوح ما لمخططات هيوم وإشاراته من أمر يذكر.

لنتناول الآن نقد التفسير الجذري لتعليم هيوم. فهو يقع في القلب من مشكلات نظرية المعرفة. والصعوبات التي يتخبط فيها هذا النقد ليست قليلة، ما إن نريد السير به، على نحو متسق.

إذا لم تكن المضامين التجريدية المتناسبة مع الأمارات المطلقة شيئا في الحدس العينيّ نفسه، فإن المضامين الاقترانية والصليّة لن تكون بالأحرى شيئا في حدس جملة تتناسب معها صورة واحدية. ومشكلة الفرق المتناسب ومبدأ حله هي نفسها بالطبع بالنسبة إلى *كلّ* المضامين المجردة. والأمر عن النحو نفسه بالتالي بالنسبة إلى المضامين الصِليّة والاقترانية كما بالنسبة إلى المضامين المطلقة. وهكذا لا يمكننا أن نجيب عن السؤال: كيف يمكننا في الظاهر أن نكتشف في الموضّع الملون اللونَ ونفرقه (عن الموضّع)؟ لا يمكننا الإجابة باللجوء إلى اكتشاف التشابه بين الموضّع الملون وموضّعات أخرى ملونة. لأنه لو أردنا أن نتابع هذا الشرح باتساق لكان علينا أن نرجع ذلك الاكتشاف إلى اكتشاف تشابه لذلك التشابه مع تشابهات أخرى (في مثال اللون: مجموعة من التشابهات مركبة من *تشابهات* كتلك التي بين الموضوعات الملونة)؛ وعلى *هذا* التشابه بدوره يجب أن نطبق المبدأ الشارح نفسه الخ..

(*) G. E. Müller

(1) F. Schumann, *Zur Pscychologie der Zeitanschauung*, ***Zeitschr. F. Psychologie und Psychologie der Sinnesorgane***, Bd. 17, S. 107 ft.

هذه الحجة تنتقل من *المضامين* المجردة التي نفهم بها الآونة المعيشة حقا في وحدة الحدس العينيّ، إلى تصوّرات الأمارات والصور المعقدة للموضّعات «البرانية». نضع إذن موضع التطبيق الفرق الذي كنا شددنا عليه في السابق في نقدنا لهيوم: أعني الفرق بين الحدس العينيّ بما هو *ظهور* موضّع حاضر حقيقة (بما هو معيش) وبين *الموضّع* المحدوس (المدرك، المتخيل الخ) ويجب أن نلفت هنا إلى أنه علينا ألا نفترض خلف هذا الموضّع أي نوع من مفارقة فيزيقية أو ميتافيزيقية، بل أن نفهم ذلك الموضّع كما *يظهر* في *هذا* الحدس ولنقل كما *يصلح* له. وعلى هذا النحو إنما نضع أمام النظر *ظهور* الكرة و *الكرة* التي تظهر. وسنضع كذلك *المضامين* المشعور *بها* لظهور الكرة (بما هي آونة يمكن أن يكتشفها فيميائيا التحليل الوصفي) بموازاة *الأجزاء* أو *الأوجه* (المدركة، المتخيلة) *للكرة* التي تظهر؛ ومثالا *إحساس* الأبيض بموازاة بياض *الكرة*.

وبعد هذا اللفت يمكننا أن نقول: إذا ما زعم أحدهم أن *أي* حديث عن تصوّر حدسي لتعينات موضّعية مجردة هو مجرد طريقة في التعبير، زاعما أنه حيثما نظن أننا ندرك على سبيل المثال الصفة *أبيض* لا ندرك أو لا نتصوّر في الحقيقة على نحو مختلف سوى تشابه ما بين الموضّع الذي يظهر وموضّعات أخرى، فإن هذا الواحد سيحشر نفسه في تقهقر إلى ما لا نهاية، لأنه سيتوجب العثور على تفسير جديد متناسب مع القول بالتشابه المتصوّر.

لكن خُلف هذا الفهم الذي ننكره يظهر أيضًا بلاتوسّط في أنه يُحِلّ محل الموضوع القصدي، وبالرغم من كلّ بداهة، آخر مختلفا عنه اختلافا بيّنا إنما يكمن في قصد الحدس. وما أظن أنني أدركه حين أرى، أو أتصوّره حين أتخيل، يخرج إلى حد كبير من أي نزاع. فقد أُخدع حول وجود موضّع الإدراك لكن ليس حول كوني أدركه بوصفه متعينا على هذا النحو أو ذاك وبوصفه ليس موضّعا مختلفا تماما في *الرأي-إلى ذلك الإدراك*، ومثالا صنوبرة بدلا من قبّوط. وقد يكون *لهذه البداهة - في الوصف المعيّن أو في المماهاة أو في التفريق المتبدل* بين *الموضّعات القصدية - بما هي كذلك*، حدودها كما من السهل أن يفهم؛ إلا أنها ستكون بداهة حقيقية وأصيلة. أكثر، من دونها لا يمكن حتى للبداهة المذكورة غالبا، *للإدراك الجواني* الذي نخلطه عادة معها - في كلّ مرة

نفهم بإدراك «جواني» إدراكا للمعيشات *القصدية* ـ إلا أن تكون بداهة باطلة ببساطة؛ وما إن نبدأ بالتعبير ونلجأ إلى التفريق الوصفي بين المعيشات المرئية جوانيا، حتى تكون هذه البداهة مفترضة سلفا؛ حيث إن التفريق أو وصف المعيشات القصدية ممتنع من دون إحالة إلى الموضّعات القصدية لتلك المعيشات[1].

وتدعم هذه البداهة ما نذهب إليه. إن حدس أحمر هذا الموضّع وحدس علاقة تشابه ما، هما أمران مختلفان بداهةً. فإذا ما أحلنا ذلك الحدس الأخير إلى اللامدرك، إلى اللاواعي فإننا لن نفعل سوى أن نضيف صعوبة أخرى، لأننا سندرك حينها القصد المعطى بداهةً باعتباره غير ملاحظ.

ومع التفكر الراهن الذي يطاول *الموضوعات* الظهورية يختلط التفكر السابق من حيث إن *المضامين* تصير *موضوعات* إدراك في التحليل الفيمياثي التفكري. وحتى لو لم نعد نطلق، ويجب أن لا نعود نطلق، اسم الشيء على *ظهور الكرة* (المعيش) ولا اسم الخاصيات أو الأمارات على المحتويات المجردة الملازمة له، فإن المطلوب الوصفي يبقى مع ذلك هو هو بالنظر إلى النقاط المعنية هنا. إن الفروق بين الشيء والخاصية هي فروق أنطولجية، وهي ليست سمات للمعيش وليست شيئا يكمن أو يمكن أن يكشف عنه، كأوان واقعي، في الفينمان نفسه في كلّ مرة يعطى لنا. بل هي تحيلنا، بالأحرى، إلى تعالقات تظهر متوافقة في معيشات الوعي، وتجرّب فيها وتتعين فيزيائيا[*].

وبالعودة إلى ذاك الوضع، يمكننا أيضًا أن نستدعي، من أجل التفريق القصدي بين المعطيات الجوانية، البداهة الصالحة للتفريق بين الموضّعات القصدية بعامة. وفي هذه الحالة القصوى، حيث يشكل الموضّع المقصود جزءا من المضمون الحقيقي للمعيش نفسه (متخذا في عيانه الكامل)، يبدأ فعل بداهة ذلك الإدراك «الجواني»، ولا يكون لدينا بداهة تنوع المعطيات المقصودة

---

(1) راجع بخصوص ذلك الملاحظة 2 في خاتمة هذا المقطع.

(*) بمعنى العلم الطبيعي: naturwissenschaftlich

وحسب، بل أيضًا بداهة هٰذيّتها(*) المتحققة. وحين نوجه، مثالا، اهتمام تحليلنا لا إلى الكرة التي تظهر بل إلى ظهور الكرة، وحين نفرق أجزاء أو أوجها، وحين نصرف النظر اعتباطا عما تعنيه لنا المضامين المحسوسة، سيكون لدينا عندها، بالتعالق مع بداهة أن مضمون اللون وهذا المضمون الإجمالي الخ.، هو مدرَك، بداهة أنه *كائن* بتحقق. وحتى لو لم ننجح، عندها أينما كان بتجنب التفسير بذلك، وحتى لو كنا ننجح أقل أيضًا في دفع تحليل المضامين المعيشة أبعد ما نريد، فإن هذا التجنب وهذا التحليل هما على أي حال ممكنان بالخط العريض. وبداهتنا في ما يخص الفروق بين الموضّعات القصدية لا يلغيها كوننا ننخدع بسهولة حول مقاصدنا ما إن نتخطى دائرة الفروق البارزة. هذا صحيح بقدر ما هو صحيح بالتالي أن الفرق بين قبوط وصنوبرة على سبيل المثال - باتخاذهما الواحد والآخر فقط كما نعيهما في قصدنا كموضّعات قصدية - هو بداهة حقيقية، مثلما هي بداهة حقيقية أيضًا تلك التي تقول لنا إن الأوان لون، أو الإحساس، هو *حاضر* حقا في وحدة الحدس، وإنه واحد من مكوناتها يختلف *فيها* عن الأوان صورة. وذاك ما لا يعيب في شيء كون أن انفصالية تلك الآونة، أن ليّانيتها نفسها غير قابلة لأن تفكّر، من حيث إنها مجرد قيام في شيء ما.

هذا الوضع البديهي لا يمكن أن نتبينه بالقول: إن بعض المسارات النفسية تقوم فِيّاها، كتلك الحوافز اللاواعية التي تسبب التشابهات؛ ولا يتلقى منها العيان المتناسب معها والبسيط بإطلاق إلا سمة معينة، لون ما، «لمسة ما» بحسب جيمس. وبدايةً لأن للمسات واقعيتها مثلما للمسارات اللاواعية المفترضة التي لا تهمنا قط من وجهة النظر محض الفيميائية، وثانيا لإن اللمسات رغم كلّ شيء نوع من الأعراض التي يمكن أن تكون هنا مثلما يمكن أن لا تكون؛ فإذا ما ماهينا بين اللمسات التي افترضناها هنا والآونة الملاحظة على نحو بديهي في العيان ستصير تلك الآونة في مجملها مجرد إضافات إلى مرتكز ما، وستكون

(*) أي كونها القائم أمامنا بإزاء Dasein بدلا من أن أقول وجودها الذي قد يؤدي هنا إلى لبس في فهمنا لهوسرل.

لهذا المرتكز سمة الجوهر العجائبي، الذي من دون صفات والذي لا يمكن لأحد أن يحمله محمل الجد.

إن بداهة أن الآونة الحسية: لون وشكل وتعينات أخرى محايثة: تشكل جزءا من وحدة الحدس بوصفها آونته المقوّمة، لا تلغيها أي طريقة تفسير. ويمكننا على الأكثر أن نشرحها بوصفها محصلات اتحادات ما أو أيضًا بوصفها نتاجات تتضمن عواملها حقيقةً أيضًا وإن بطريقة غير ملاحظة؛ إلا أن ذلك وأيا كانت أهميته من وجهة النظر السيكولجيّة، لا يغير شيئا في الحالة الوصفية المباشرة وفي ما يؤخذ وحده بالحسبان لإيضاح الأفاهيم والمعارف. إن إلغاء المضامين المجردة ومعها الأفاهيم المجردة عبر النظرية، معناه الرغبة في أن نقدم ما يشكل في الحقيقة شرط كلّ تفكير وكلّ برهنة بديهيين بعامة، بمثابة مجرد وهم.

وقد يؤخذ علينا أيضًا، بالانصياع إلى النظرات النقدية المغالية، أن الفرق المتناسب لا يعطى إلا بالحكم: يقال لدينا من جهة الفينمان الواحدي بإطلاق، يضاف إليه الإخبار الذي يمده بالفروق الجوانية. لكن ذلك لن يبرهن أن *لدى* الفينمان حقا، جراء ذلك، فروقا جوانية.

وسنجيب: من البيّن أن ثمة أمرين مختلفان في كلّ مرة نطلق فيها حكما على معيش: المعيش والخبر. لكن الخبر يمكنه أيضًا أن يكون صائبا وهو صائب بالتأكيد حين يكون *رئيانيا*. فلو شئنا ذات مرة أن نسلم بحالة ما تكون فيها تضمّنيّة ما معطاة حقا ومعيشة، فإنه على أساس البداهة وحسب إنما يمكننا أن نزعم أن ذلك كذلك. وإذا ما شهدت البداهة ذات مرة لصالح تضمّنية ما فإنها هنا إنما تفعل ذلك. ومن الواضح أنه يجب الا نقصُر من دون داعٍ أفهوم *التضمّن* أي أن نختصره إلى أفهوم التعالق بعناصر منفصلة. فلو اقتصرنا علًى هذا الأفهوم الأضيق لا يعود اللفظ يعني شيئا لكن المطلب يبقى واضحا.

ملاحظتان

1. صادفنا أعلاه[1] حجاجا يقترب جدا من الحجاج الذي كان يشغلنا للتو؛ كان

---

(1) راجع أعلاه الفصل الأول من هذا البحث وبخاصة § 3

الأمر يدور على السؤال: ما إذا كان يمكن للأنواع أن تحسب بمثابة موضّعات، أو ما إذا كان من الأصح أن نقول: ليس ثمة في الحقيقة إلا موضّعات مفردة تصطف بطرائق مختلفة تبعا لتشابهاتها. في المقابل، لم يكن الأمر يدور، في نظراتنا الأخيرة، على الأنواع بل على حالاتها المفردة. وقد تم إنكار لا أنه يمكننا الكلام على الأحمر بعامة في ما هو موضوع فكري وحسب، بل أيضًا أنه يمكننا الكلام على حالة مفردة من الأحمر، على الأحمر كأوان في حدس يظهر هنا والآن. وبالطبع لن يمكن لوعي الكليّة البديهي الذي فيه يعطى النوع نفسه بطريقة ما، أن يتشكل حين نُخضع لتفسير نسبوي الحالة المفردة المفترضة، بما هي معطى حدسي، من أجل القيام فعلا بالتجريد. هذه الحجج المتساوية هي إذن متعالقة ماهويّا أيضًا.

2. لقد كرس أ. ف. ميننغ، في عمله القيّم ***حول موضّعات الرتبة العالية وعلاقتها بالإدراك الجواني***[*] (الذي تأخر صدوره للأسف أكثر مما يمكنه أن يفيدنا في *المباحث المنطقية*) كرّس، كما ألاحظ الآن وحسب بعض التفكرات حول العلاقة بين تعرف الموضّعات المحايثة بما هي كذلك تعرفا بديهيا والإدراك الباطني (***Zeitschr. F.*** ***Psych. U. Phys***. d. S. Bd. 21, 2, Abschnitt, S. 205 ff). وأولى هاتين البداهتين، إن كنت قد فهمت جيدا، تتطابق، بحسب ميننغ مع الأخرى، بداهة الإدراك الباطن بالنسبة إلى وجود *التصوّر المتناسب معها*، لكن لا يمكن أن يكون قد أراد الكلام على البداهة نفسها التي تكلمنا عليها في النص. فأن لا يكون الموضّع المحايث، إن أردنا الكلام جديا، موضّعا في التصوّر (على نحو ما عرضه أيضًا تفردُفسكي)[1] فذلك بالطبع رأيي تماما أيضًا: من جهة التصوّر، لا يوجد سوى الرأي-إلى الموضّع-ذا ولنقل سوى مضمون دلالة التصوّر. إلا أن بداهة أني، بتصوّر «الصنوبرة»، أرى-إلى صنوبرة بالضبط، إلى شجرة من نوع متعين بهذه السمات أو تلك وليس إلى قبوط على سبيل المثال، ولا إلى أي شيء آخر ـ تلك البداهة لا يمكن لها قط أن تشير إلى مجرد إدراك وإن كانت لا تخص إلا مجرد معيش تصوّر ما. والأمر يدور هنا بالأحرى على بداهة أخبار يمتلىء قصدها الدلالي المعقد على أساس من أفاعيل متعددة، ومن عدد معين من التصوّرات ومن ضروب المماهاة والتفريق التي تربطها بعضا ببعض. وحتى لو كنا لا

(*) ***"Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung"***

(1) في كتابه الذي انتقدناه عدة مرات أعلاه، وهو مع ذلك عمل جدي وصلب.

ندخل في الحسبان الأفاعيل التي تصاحب القصد: من وجهة نظر الملء، لا تكفي مجرد إدراكات باطنة. من البيّن أنه لا يمكن للإدراك الباطن لأفاعيل المماهاة والتفريق التي تكلمنا عليها للتو، أن يكون ضمانة لبداهة قيام التماهيات أو الفروق.

§ 38 توسيع ريبيّة المفاهيم الجزئية المجردة وصولا إلى الأجزاء جميعها بعامة

يتناسب والريبية بخصوص المضامين الجزئية المجردة ريبية ممكنة أيضًا بخصوص المضامين العينيّة، بخصوص القطع. فمساحة بيضاء متجانسة تصلح عندنا كموضوع ينقسم، نفرّق فيه الآن بين الأجزاء القابلة للتفريق جميعا، بوصفها كائنة فيها من قبل. ونتوسع بهذا أيضًا وصولا إلى الإحساس. والمضمون المعيش الآن يتضمن، بالنظر إلى تلك المساحة البيضاء، قطعا تتصرف بالنسبة إلى المضمون الإجمالي بوصفها قطعا موضوعية بيضاء من المساحة الإجمالية. فلو لُفت نظرنا إلى أننا، في تصوّر المساحة الحدسي، «نقطعها بالنظر»، وإلى أننا بذلك نعيش فينا تنوعية من المفاهيم المختلفة المختلطة، لن يودي بنا ذلك إلى الغلط. إذ نوسع حينها هذا الفهم بالضبط، وصولا إلى كلّ مضمون من هذه المضامين.

لكن كيف يمكننا أن نعلم أن المضمون هو مركب في الحقيقة؟ فقد يمكن للمضمون الحسي المتناسب، إذا ما توهمنا الأقسام في المساحة المتجانسة البيضاء، أن يقدم لنا اقترانًا متحققا من الأجزاء، إلا أن تدخل الواهمة لن يدع عندها المضمون الأصلي من دون تغيير. فالمضمون المعطى لنا الآن، المضمون المركّب المفتت بالتقطيع، ليس مماهيا للمضمون الأصلي الموحّد تماما وغير المنقسم في ذاته: «والأجزاء، التي يمكننا فيها أن نفكّر مثل هذه الوحدة مفككة، هي أجزاء متوهمة»[1]. فنحن نقوم، على أساس المضمون الواعي غير القابل للتفتيت، بنشاطات توهمية وحكمية معيّنة ونضع، في المضمون الأصلي إيّاه، ما تنتجه هذه وحسب.

---

(1) ف. شومان م. ن. المجلد 17و زً 130.

لكن الشك لا يفتأ يتزايد إذا ما لجأنا إلى فحص الحالة التي لا يُطعن بها بدايةً، أعني الحالة التي فيها يُظهر المضمون الحدسي سلفا انقسامات. أفلا يعطينا المعيش هنا أيضًا، وبدءا مضمونا موحدا معينا نعلُمه لاحقا بوصفه مضمونا مركبا من أجزاء متعالقة حين نقوم بعمليات جديدة تحدث بالضبط هذا العَلْم؟ نحن ننظر في المضمون، كما تقول اللغة الدارجة، تارة إلى هذا الجزء وطورا إلى ذاك الجزء ثم من جديد إلى جزء آخر. لكن المعيش يتبدل في كلّ خطوة. وبسبب من ميلنا إلى خلط المضامين الحسية بالموضّعات المدركة أو المتوهمة فإن مضامين مختلفة جدا تحل بالتدرّج محل المضمون الأصلي: بل إن الجزء الذي أخذناه هكذا بالحسبان في كلّ مرة لا يوجد فقط في حقل الانتباه بل أيضًا، وحرفيا في حقل رؤيتنا، وهو يعطينا بذلك أحاسيس غير تلك التي تعطى في حال بقي خارج النظر. ولكي نتوقف، بدقة أكبر، على المضامين نقول: إن المضمون الذي اخترناه يحيط به، دوما، نوع من كتلة غامضة وخوائية بالكامل لا تنفصل عنه، بل تتحد به جوانيا لمسة أو «هالة»، أو ما شئت أن تسمي ذلك الشيء غير القابل للتحديد. فحين ننتقل من جزء إلى آخر يبقى المطلوب هو إيّاه بصورة عامة، لكنه يتغير في كلّ مرة من حيث المضمون، وذلك حتى لو لم يضلّلنا البصر. وقد نقوم بتخطيط لذلك المطلوب الوصفي وإن بطريقة فجّة، حين نريد أن نقدم أفعول الانتباه إلى هذا الجزء أو ذاك مما قد نظر إليه بطريقة غير مباشرة (أو إلى الجزء المتناسب والمعيش) كما لو أن جزءا مفردا واحدا، في وحدة المضمون المتماهية قد صار وحده قابلا للإدراك من دون أن نخشى جراء ذلك تغييرات في المعيش نفسه. وهنا كما بالنسبة إلى المضامين المجردة تحيلنا الأسباب التوالدية إلى بعض الاقترانات الأمبيرية التي تجعل من الممكن عزل جزء ليّاه بوساطة الانتباه، والتي تعلن عن نفسها من جهة أخرى بآثارها في الوعي. وما نُظر إليه بصورة غير مباشرة يمثل كإشارة إلى شيء ما منتم إلى دائرة التشابهات المحددة أمبيريا؛ وفي الوقت نفسه الذي فيه يتم العزل بالانتباه، يعطى تفسير ومعه، كقاعدة عامة، تغيير في المضمون («تدخل الواهمة»).

وحين يعترض علينا بأن إمكان تكرار استحضار المضامين المعيشة ومقارنتها يفيد بأن القول بالتجزئة يمكنه أيضًا بحق أن ينطبق على المضامين، سيلجأ الريبي

على الأرجح إلى الأوهام الثابتة التي ضحيتها مثل تلك المقارنات، وإلى الخلط بين شيء يظهر ومضمون معيش وبين المقارنة الموضّعية والمقارنة المضمونية.

§ 39 الدرجة العليا من الريبية ودحضها

لو دفعنا هذه الريبية إلى حدها الأقصى لكان علينا أن نشك في ما إذا كان ثمة أجزاء من أي نوع كان، واستطرادا في ما إذا كان ثمة بعامة كثرات من المضامين العينيّة، لأن المضامين في النهاية (إن كان بإمكاننا هنا أن نجازف أيضًا بحكم ما) تشكل، دائما وبطريقة معينة، وحدة بوصفها متواجدة معا أو متعاقبة. وستجد الريبية أخيرا نقطة أوجها في الزعم الآتي: يشكل الوعي واحدية مطلقة، فلن يمكننا على الأقل أن *نعلم* ما إذا كان له مضامين جزئية بعامة، إذا ما كان في نهاية المطاف يتوسع، بعامة، بمعيشات ما سواء كانت متزامنة أم متعاقبة زمانيا.

من الواضح أن مثل هذه الريبية ستجعل كلّ سيكولجيّة ممتنعة[1]. ليست بي حاجة، بعد التوسيعات السابقة، إلى القول كيف يجب أن ندرأ هذه الريبية. إذ أيا كانت غزارة الظاهرات المحايثة فإن ذلك لا يستبعد إمكان أن نلقفها بأفاهيم مبهمة بداية إنما واضحة تماما مع ذلك (لأنها مشكلة مباشرة على قاعدة الحدس) ومن ثم، وانطلاقا من تلك الأفاهيم أن نصل إلى تفريقات بديهية وإن كانت فجّة جدا مطلبيا، إنما كافية تماما لجعل البحث السيكولجي ممكنا.

لنستعد مثالنا عن المساحة البيضاء: في الفحص المقارن لمضمون «المساحة البيضاء» (لا أريد إذن أن أتكلم هنا على المساحة البيضاء إيّاها منظورا إليها شيئيا) نلاحظ بالتأكيد تغيرات لكن أيضًا معها ما هو متشابه بل متماهٍ. والتحديدات الواهمية ليست لتولد القطَع بل هي تحدد إطارها وحسب. ومن البديهي أن تلك القطع كانت ستكون متحققة في وحدة المضمون: «المساحة البيضاء»: المحافظ عليه في قصد متماه *يتطابق* من دون حدود مع المضمون المغيّر فقط بتدخل الواهمة، فهو *يتضايف* مع هذا الأخير من حيث الأجزاء المحددة. فالأجزاء كانت

---

(1) إن كنت قد فهمت جيدا، فإن شومان في سعيه المشكور بالطبع نحو أقصى درجة من الدقة واستبعاد أي افتراض، يتجه نحو مثل هذه الريبية (أنظر كتابه المذكور أعلاه).

ولا تتوقف عن أن تكون في الكلّ إنما ليس بالضبط كوحدات منفصلة لِيّاها. ولا يلغي بداهةَ تلك الأحكام بعضُ الاضطراب ولا السمةُ الرجراجة لتلك المضامين ولا صعوبةُ إثباتها بطريقة متماهية تماما، بل أيضًا لا يلغي كلّ ذلك امتناع إثباتها علينا. وكما أنه ليس للأحكام محض الوصفية، المفصح عنها بوصفها «تعبيرا» أمينا عن معطى حدسي بما هو كذلك، قيمة إلا في دائرة معينة ممكنة من التموجات وإذًا مع عامل عدم تحدد ما[1]؛ ولا نأخذ بالحسبان هنا بالطبع إلا الحالات التي فيها تتمتع العلاقات بفروق بيّنة، وإذًا الحالات التي تدخل حقا في فلك البداهات البيّنة التي تكلمنا عليها سابقا.

وتظهر البداهة أيضًا حين نفكّر، إذ نعمل باتجاه معاكس، أن التفتيت المعطى قد نسخ. حين تنقسم مساحة ما إلى قطاع أبيض وقطاع أحمر، تظل هوية قسمي هذه المساحة محافظا عليها بشرط أن يكون الأمر مجرد تغير كيفي. ولو فكرنا أنّ أبيض الواحد وأحمر الآخر قد ينتقلا واحدهما إلى الآخر بصورة متصلة واتحدت القطعتان عندها من دون فرق جواني؛ لكن أيا كان النحو الذي عليه يحصل ذلك، فإنه من البديهي أن المحصلة ليست مضمونا بسيطا قط، بل وحدة متجانسة فيها قد اختفت كلّ ضروب القسمة. والقسمان قائمان هنا بكلّ بداهة، لكن على الرغم من أن لكلّ منهما كيفيته، وبعامة كلّ ما يتعلق بعينيّته، فإنه ينقصهما مع ذلك التقطع الكيفي الذي يفصل بينهما، وبالتالي سمة التفريق التي تُجرى على كلّ منهما بالنسبة إلى الأجزاء التي اتحدت معها.

وإذا ما حوّلنا الأفاهيم والعلاقات الأمبيرية إلى نظيراتها الدقيقة، وإذا ما شكلنا الأفاهيم الأمثلية للامتداد، وللمساحة وللتماثل وللاتصال الكيفي، فسينجم عن ذلك قضايا دقيقة قبليًّا توضح ما يتأسس على قصود تلك الأفاهيم الصارمة. وستكون الأخبار محض الوصفية بالمقارنة معها تقريبية وغير دقيقة. لكن، على الرغم من أن المبهم، أي فلك الخصائص الفينمانية المفردة، لا يشكل جزءا من فلك المعرفة الدقيقة (الذي لا يتعامل إلا بالأمثليات)، فإنه ليس مستبعدا قط، جرّاء ذلك، من فلك المعرفة بعامة.

---

(1) قد تكون أبحاث أكثر دقة أيضا ضرورية هنا بالتأكيد.

ما تقدم يشرح بوضوح أيضًا كيف علينا أن نتصرف إزاء الشكوك التي تذهب إلى أبعد وتؤدي في النهاية إلى الأجزاء والفروق جميعها. في الحالة الفردية يكون الشك ممكنا جدا جراء تيار المعيشات الحسية (وكذلك جراء المعيشات النفسية النوعية) إلا أنه ليس ممكنا في جميع الحالات. فحيث تكون الفروق بيّنة تكون البداهة قابلة لأن تُدرك ولا يحظى أي شك بتسويغ.

تذييل

الهيوميّون المحدثون

تتناسب فلسفة هيوم بغناها بالتحليلات السيكولجيّة الفذة واستخدامه الشامل للسيكولجيا من حيث نظرية المعرفة، تتناسب والنزعات الغالبة في عصرنا إلى حد يمنحه تأثيرا حيويا جدا؛ ويمكننا القول أيضًا إن هيوم لم يمارس قط مثل هذا التأثير الكبير إلا في عصرنا. فلو أخذنا بالحسبان العدد الهائل من المفكرين الذين يخضعون لهذا التأثير لكان من المسموح الكلام على نوع من «هيوميين محدثين». إلى ذلك، يمكن أن نلاحظ هنا من جديد أن انتشار هذا التأثير في التاريخ يصحبه من الأغلاط بقدر ما فيه من الحسنات أو يزيد. وفي ما يتعلق بخاصة بتعليم الفرق المتناسب، ليس من النادر أن نصادف في الكتب الحديثة مزاعم معزولة وتوسيعات مطابقة للفهم الجذري لذلك التعليم[1]. وقد دافع كُرنْليُس عن هذا التعليم بتصميم وغزارة خاصين جدا، ويمثل كتابه **سيكولجيا** محاولة لتوسيع نظرية سيكولجيّة في المعرفة جذرية إلى حد لم يتم تصوّره من قبل، توسيعا لها في كلّ أشكالها على أساس من السيكولجيا الحديثة. ويتضمن هذا الكتاب، من حيث هو بالفعل سيكولجيّ، توسيعات خاصة عدة بالغة الأهمية وموحية؛ إلا أنني أعتقد أن بإمكاني أن أعارضه من حيث هو نظرية في المعرفة بالزعم الآتي: إن الخلط بين ما يعود إلى *المضمون القصدي* للمعرفة بمعناها الأمثلي، إلى ما ترى-إليه وإلى ما يطرح معها بالضرورة بذلك الرأي-إلى، وبين ما يعود إلى *الموضّع القصدي* للمعرفة، والخلط بينهما من جهة وبين ما يعود عن قرب أو بعد إلى مجرد *القوام السيكولجي* للمعيش المعرفي (وأحيانا فقط إلى مجرد الظاهرات المصاحبة للقصد أو إلى أسسها التوالدية اللاواعية أو اللامدركة) ـ أقول إن ضروب الخلط هذه لم

(1) راجع مثالا وأيضا: B. Erdmann, ***Logik*** 1, 80

تبلغ من قبل قط في الأدب المخصص لذلك مثل هذه النسب الكبيرة، ولم تسم قط مثل هذا الوسم القوي كلّ طريقة في معالجة مشكلات نظرية المعرفة أكثر مما فعلت في عروض كرنليس[1]. ذاك ما يظهر بخاصة أيضًا في فلك الأسئلة التي تشغلنا هنا. وسنتوقف قليلا لأجل ذلك عند هذه النقطة لكي نفهم على نحو أفضل ما تقدم بوساطة بعض الشواهد (المستمدة إما من ***السيكولجيا*** أم من كتاب إضافي آخر لصاحبنا). إذ لإثبات أن تيارا علميا قد أخطأ طريقه ليس ثمة بالتأكيد أكثر فائدة من دراسة النتائج التي استمدها منه دعاته، والاقتناع من ثم بأن النظرية النهائية التي يظن هؤلاء أنهم وصلوا إليها تودي بهم إلى تناقضات بينة.

يقول كُرنليُس، بالرجوع إلى وصايا مولر وبالاتفاق التام مع مضمونها[2]: «إن التفريق بين الصفات الفارقة... يتأسس ... على المضامين المندرجة في مجموعات تبعا لتشابهاتها، والمسمّاة بأسماء مشتركة فيما بينها. ومن ثم، حين نتكلم على الأمارات الفارقة لمضمون ما، فإن ما نرى-إليه ليس سوى انتماء المضمون إلى المجموعات المختلفة من المضامين المتشابهة والتي تحمل لأجل ذلك الاسم نفسه». لم نقرأ شيئا بمثل هذه الصراحة عند هيوم، وقد يكون هذا المفكر الكبير تردد في إعطاء موافقته على *تلك* العبارة. «ما نرى-إليه» هو المعنى؛ لكن، لا يمكننا أن نزعم حتى ولو للحظة واحدة أن معنى العبارة: *هذا الصوت ضعيف* هو المعنى نفسه الذي للعبارة هذه: *هذا الصوت يشكل جزءا من مجموعة تشابهات أيا كان الاسم الذي علينا أن نسميها* به. فلو قلنا: لكي نتمكن من الكلام على ضعف الصوت علينا بالضرورة أن نستحضر بعض الأصوات المشابهة لجهة ضعفها، ليس بنا حاجة من أجل ذلك أن ندخل في جدال حول الأمر. وقد يكون الأمر حاصلا على هذا النحو. لكن هل نرى-

(1) لقد استعار كرنليس من وليم جيمس طريقته في الكفاح ضد «سيكولجيا الفسيفساء الذهنية» وتعليمه في *اللمسات*، لكن ليس موقفه بخصوص نظرية المعرفة. فجيمس لا يحدِّث فلسفة هيوم مثلما أعتقد أن بإمكاني قول ذلك عن كُرنلُيس. ويطلع من هذا الكتاب أن ملاحظات جيمس العبقرية في ميدان السيكولجيا الوصفية لمعيشات التصور قلما تُلزم بتبني السيكولجيّة. لأن التقدم الذي أدين به إلى هذا المفكر المرموق في مادة التحليل الوصفي لم يفعل سوى الإسهام في تركي لوجهة النظر السيكولجيّة.

(2) H. Cornelius *Über Gestaltqualitäten*, ***Z. f. Psychol. U. Physiol. D. Sinnesorgane***, Bd. 22, S. 103

إلي الانتماء إلى مجموعة ما، جراء ذلك، ومثالا إلى ن موضوعات؟ كذلك، حتى لو أمكن لتلك الموضوعات المتشابهة التي لا تحصى أن تمثل أمام ناظرينا وأن تقوم واقعيا، هل كان معنى التعبير المعني ليكمن في الانتماء إلى تلك المجموعة؟. إن التعابير :*هذا الصوت ضعيف*، و *هذا الصوت* يشكل *جزءا من مجموع الموضوعات التي تتشابه بالضعف*، هي بالطبع متعادلة من حيث الدلالة. لكن التعادل ليس تماهيا. وحين نقول إن لفظ الضعف عن صوت لم يكن ليتولد قط لو لم نكن قد لاحظنا تشابهات بين الأصوات الضعيفة: وحين نضيف: أينما نتكلم على أصوات ضعيفة كلاما ذا معنى فإن البقايا التذكرية لتلك المعيشات السابقة تكون قد استدعيت بطريقة ما مولدةً، بإلحاح آثارها، استعداداتٍ تعين سمة المعيش الراهن؛ قد يكون الأمر حاصلا على هذا النحو. لكن ما علاقة كلّ ذلك بالمعنى، بما *نرى-إليه* بكلامنا؟ كيف يمكن لانتباهنا الراهن الذي هو مع ذلك معيش معطى مباشرة والسبب نفسه، أن يكون *قد تولد* مع مضمونه البديهي، وما الذي يشكل جزءا منه بالضرورة لجهة التولّد، وما الذي يصلح له كأساس فزيولوجي وسيكولجي في اللاواعي وفي اللامدرك؟ ـ قد يكون من المهم جدا البحث عن كلّ ذلك. لكن من الخلف أن نسعى بهذه الوساطة إلى أن نستخبر عما *نرى-إليه*، وذلك غلط له بعض الشبه بغلط المادية الساذجة التي تسعى إلى اقناعنا بأن الأصوات هي في الحقيقة تموجات هوائية وإثارات للعصب السمعي الخ.. هنا أيضًا نخلط الافتراضات النظرية من أجل شرح يولّد المعطى من المعطى نفسه.

تظهر التوسيعات اللاحقة أن الأمر لا يدور عند كُرنْليُس على عدم دقة عابرة في التعبير. نقرأ[1]: «ليس ثمة حاجة أو يكاد إلى ذكر أن «الأمارات المشتركة» للمضامين البسيطة، بحسب النظرية التي عرضناها للتو، لا يمكنها بعامة أن تخدمنا في شرح التشابه القائم بين هذه المضامين، كما اعتدنا أن ننسب . . . تشابه صباغ ما مع آخر إلى تماهي لونهما. لأن زعم *تماهي اللون ليس* سوى زعم *تشابه هذين المضمونين مع مضامين معروفة سابقا بطريقة ما*، تبعا لتلك النظرية». إن الزعم الأول هو هو الثاني (التشديد من كُرنْليُس)، فهما إذن زعمان متماهيان. يعني هذا المقطع أن زعم ذلك التماهي سيكون له معنى مختلف بالنسبة إلى كلّ شخص ومعنى مختلف في آونة مختلفة. وسيخضع هذا المعنى لمضامين «معروفة من جهة أخرى»، وبالتالي لمعيشات سابقة تتبدل تبعا للشخص وتبعا للآونة.

---

(1) م.ن. ص. 104

وحين يضيف كُرنلْيُس[1]: «أن لا يكون بدلالة الحدود الحملية حاجة إلى أن تظهر في كلّ مرة بشكل تصوّرات معزولة إنما يمكن أن تعطى. . . في «تداعٍ أولي»، فإن ذلك قليل الفائدة؛ ما لا يمكن للتداعي الراهن لا يمكن كذلك للتداعي «الأولي» لأنه لا يعمل إلا كلاحق». ويخفي كُرنلْيُس بنظريته الوقائع إلى حد أنه لا يتردد في قول[2] إن التعبيرين: مضمون مجرد أو تصوّر مجرد هما «*اختصاران لتصوّر التشابه القائم من وجهة نظر معينة بين مضمون ما ومضامين أخرى*». أما مسألة *أي سمة* من السمات المختلفة لمضمون ما سيشار إليها في كلّ مرة، *وبأي* معنى أو من *أي* وجهة *نظر* سينظر إلى هذا المضمون، فتلك مسألة تخضع لمسألة معرفة «أي تشابه من تلك التشابهات المختلفة سيصل *إلى الوعي* («*الذي ندركه جوانيا*»)»[3]. يزعم كُرنلْيُس أنه يجب ألا نعلُم فهمه كإسمي. لكن الإسميّة المتطرفة قد رأت دائما أيضًا أن صلة الاسم العام مع الصنف المتناسب معه تتم بوساطة التشابه؛ وعندها كما عند كُرنلْيُس، يولد الاسم العام نوعا من اللبس المحض. وبحسب هذه النظرية ينحصر استعمال الاسم، ولدواعٍ سيكولجيّة، بالصنف، لكن دلالته تكمن في التشابهات المفردة المعيشة في كلّ مرة والمتغيرة أيضًا تبعا للحالات. قد تحدد وحدة الصنف الأمثلية تنوع الدلالات ذاك، إلا أنها لا تولد الدلالة الواحدة للأفهوم وحيد الدلالة ولا يمكنها أن تولدها. ومن جهة أخرى، فإن مسألة معرفة كيف يمكننا أن نعرف شيئا ما عن هذه الوحدة الأمثلية، عن هذه المجموعة من الموضوعات المتعالقة بتشابه *ما*، تبقى سرا على قاعدة تلك النظرية[4]. فالنظرية تنسخ ، في مضمونها، المبدأ الذي تستند إليه.

يصادف في مواضع عدة عند كُرنلْيُس شعور معين بأن وعي الكليّة هو أيضًا شيء ما يظهر *وصفيا* ويستدعي شرحا. فنحن نقرأ عنده مثالا: «لا يشير لفظ المحمول، تبعا لأصله ودلالته، إلى هذا المضمون المعزول أو ذاك أكثر مما يشير إلى عدد معين من المضامين الجزئية، بل بالأحرى إلى شيء ما مشترك بين كلّ تلك المضامين: فـ«التصوّر

(1) م. ن. هـ 3

(2) م. ن. ض. 108

(3) م. ن ص. 107

(4) قد تكون تلك أيضا، وجوهريا حجة مييننغ (م. ن Z. f. Psych. Bd. 21, S. 235) على الرغم من أن ما ينقص في تعليمه أيضا هو وعي الوحدة الأمثلية. وفقط حين نأخذ بالحسبان تماهي القصد وصورته الخاصة يصبح اعتراض مييننغ سديدا.

العام» المرتبط بالمحمول والذي يشرط دلالته هو *تذكر الشبه* (الممتنع على الوصف على نحو أكثر دقة، إنما المعروف بلاتوسط من كلّ واحد بالإدراك الباطن) *الذي يجمع تلك المضامين جميعها فيما بينها*». وبالطبع، إن «الممتنع على الوصف على نحو أكثر دقة إنما المعروف مباشرة من كلّ واحد بالإدراك الباطن» هو بالضبط الوعي الدلالي النوعي، وهو *الأفعول* الدلالي للعام. وصحيح أن الشيء الذي لا يوصف، في العبارة التي استشهدنا بها، قد وصف علي نحو ما، إلا أنه قد وصف على نحو عاميّ على ما يبدو لي، لأن مضمون حسيا قد أُحِلَّ محل *السمة الأفعولية*، ومضمونا هو إلى ذلك مضمون وهمي ليس معطى فيميائيا بأي حال.

وعلى افتراض أنه ينبغي الا نأخذ هذا المقطع بمعناه الحرفي حين نحاول البحث عن استعلام أوسع في عرض كُرنْليُس ***للسيكولجيا***، وحين نستمد منه النحو الذي عليه يأخذ كُرنْليُس بالحسبان السمة الأفعولية واهبة للدلالة التي عليها مع ذلك، من حيث هي خاصيّ الشرح، أن تكون متعينة بصرامة وفارقة في تغيراتها الماهويّة، والتي عليها تبعا لتلك الفروق المقامة بوضوح أن تسبق وتضيء كلّ تحليل توليدي: نلاحظ عندها خلطين أساسيين. وأولا خلط *الواقعة الموضوعية*: الاقترانات التداعوية تحصر الاسم العام بفلك التشابهات، مع *الواقعة الذاتية*: نرى إلى العام في الأفعول الخاص، وبالتالي نرجع، في قصد وحيد، إلى الصنف، وإلى مفرد غير متعين بوصفه طرفا في الصنف، وإلى وحدة النوع الخ. . وإنه الخلط الذي تتغذى منه نوعا من التغذيّة الإسميّة الجذرية، وما وحده يجعلها ممكنة، وهي تعيش أو تموت معه. وبالارتباط بهذا الخلط نصادف في **سيكولجيا** كُرنْليُس *خلطا ثانيا*، فيه تختلط مرة أخرى أشياء مختلفة أساسا، أعني خلط عدم دقة الذاكرة، أو بالأحرى *السمة المبهمة* والمائعة للأخيلة المنتجة، «بغموض» مع سمة *الكليّة* المنتمية إلى وعي الكليّة بوصفه صورة أفعولها، أو أيضًا مع اللاتعين في مضمون ذلك القصد الذي يشكل الدلالة *المتعينة* «*للتنكير*». ولا أريد دليلا على ذلك سوى المقاطع الآتية:

«بقدر ما تكون المضامين المتشابهة معيشة مدة أطول بقدر ما تكون أخيلتها التذكرية الأقصر بحاجة إلى المضامين *المتعينة* في الزمان، بقدر ما يزيد اكتسابها لسمة التصوّرات *العامة* ويمكن أن تصلح كرموز لأي مضمون كان ضمن أفلاك التشابهات المتعينة»[1].

---

(1) ***Psychologie als Erfahrungswissenschaft***, S. 58.

ونقرأ ما بين هذا المقطع والمقطع الآتي «لا يمكن للفظ يسمع للمرة الأولى أن يكون مضمونا بعد . . . ؛ لكن ما إن يلوِّح مضمون ما من المضامين الأخرى التي كانت متعالقة سابقا مع هذا التلفظ المسموع، ما إن يلوِّح إليه بتذكر اللفظ حتى تكون *دلالة أولى* للفظ معطاة بذلك[1] . . . وبالتناسب مع . . . عدم دقة ذلك التذكر تصير دلالة اللفظ أيضًا غير *دقيقة* بداية؛ وحيث إن التصوّر التذكري المرتبط باللفظ لا يصلح فقط كرمز لمعيش متعين *بالكامل* بل يترك *خاصياته غير المتعينة ضمن حدود معينة*، فإن على هذا اللفظ أيضًا أن يصير مشترك *المعنى* بالارتباط بذلك التصوّر التذكري. وعلى العكس سيكون المضمون اللاحق أيضًا، تبعا لما تقدم، قابلا لأن يرتبط بذلك اللفظ شرط أن يكون فرقه مع المضمون المرتبط سابقا باللفظ لا يتجاوز الحدود المفروضة . . . يؤدي تشكيل دلالة لفظ ما . . . إذن بالضرورة إلى تولد رمز مجرد ومشترك المعنى يشير أيضًا إلى سلسلة من المضامين المختلفة إنما المتشابهة من وجهة نظر معينة: ويتلقى اللفظ دلالة *أفهومية* من كونه يصلح، جراء *تشكل* دلالته، لفرد كرمز لكلّ المضامين القائمة في سلسلة *تشابهات متعينة ضمن حدود معينة*»[2]. وفي نهاية المقطع نفسه نقرأ أيضًا ما يأتي[3]:

« نرى . . . أنه يمكن لا للألفاظ وحسب بل أيضًا للتصوّرات أن تكون عامة (وذلك دائما في حدود معينة) بالمعنى الذي تؤكد به الأفهومية هذه الكليّة؛ لكن تبقى هذه الأخيرة محصورة ضمن حدود متعينة بدقة التفريق الذي نكون قد اكتسبناه، في حين أن كليّة اللفظ لا تكون محصورة بأي شكل بتلك الحدود التي لسمة الكليّة التي للتوهم المرتبط به»

« فأن لا يكون ثمة من تصوّر لمثلث يمكن أن تجتمع فيه خاصيات المثلث الحاد الزاوية والمثلث المنفرج الزاوية، ذاك ما يمكننا أن نوافق عليه، من دون تحفظ، بُركلي ضد لوك: إلا أنه يمكننا أن ننكر بحزم مساوٍ : أن العلاقات بين الأضلاع والزوايا في كلّ *تصوّر لمثلث* هي متصوّرة على نحو متعين *تماما*. ولا يمكننا كذلك أن نتخيل مثلثا مع نسبة متعينة ودقيقة تماما بين الأضلاع التي لا يمكن أن نرسمها لمثل ذلك المثلث.

---

(1) م. ن. ص. 62-63

(2) تبعا لهذا المقطع سنعرف الدلالة بوصفها مصداق التسمية الممكنة التي تنطبق ـ بالتعارض مع لفظ «تشكيل الدلالة» ـ على معنى اللفظ الحي في كل حالة خاصة. إلا أن الفرق بين الدلالة كمعنى والدلالة كتسمية ليس بأي شكل موضوع تمييز دقيق عند كُرنلِيُس.

(3) م. ن. ص. 66 وما يليها.

إن هذا التصوّر الذي تكلمنا عليه بداية هو ممتنع لأن الفروق الشكلية بين المثلثات الحادة الزاوية والمثلثات المنفرجة الزاوية هي كبيرة إلى حد ومعروفة إلى حد لا يمكننا معه، إذا ما اتخذنا أي شكل لمثلث، أن نشك في خاصياتها المتناسبة معه. لكن التصوّر ـ المتحقق ـ لمثلث متعين بالكامل ممتنع لهذا السبب الآخر: إن تفريقنا بين أشكال المثلثات لا يمكنه قط أن يكون صارما بالكامل حيث إنه ستظل هناك فروق صغيرة تفلت منا دائما وعلى الأقل بالذاكرة.»

تُبرز هذه الفروق، دونما الحاجة إلى الإصرار أكثر، ضروب الخلط االتي لاحظنا أعلاه. إن رمز المفرد، الذي يشير، جراء خلطنا الثابت لهذا المفرد مع مفردات شبيهة، إلى كلّ طرف من أطراف سلسلة التشابهات، أي الذي يمكنه، على ما يُظنّ، أن يعيد وضع كلّ طرف في الذاكرة، إن هذا الرمز هو عند كُرنْليُس رمز عام سلفا. إلى ذلك، هو يماهي بالسمة الغامضة للخيلة التذكرية سمة اللافرق الذي للأفهوم العام المتعلق بتعينات كلّ موضّع أفهومي والتي ليست أجزاء من مضمونه. ويظن كُرنْليُس في خلاصته أنه بإمكانه أن يكون حكما في النزاع بين بْركلي ولوك بخصوص فكرة المثلث العامة بالقول إنه يُلحق بمسألة ما إذا كان بإمكاننا أن نتصوّر ماديا مثلثا مع تعينات متناقضة (أي فكرة المثلث بحسب لوك) تلك المسألة الأخرى: ما إذا كان بإمكاننا أن نرسم بدقة في مخيلتنا مثلثا متعينا هندسيا وذا أبعاد معطاة، أو أن نتعرف مثلثا مرسوما بوصفه متناسبا والفكرة الهندسية وأن نميزه من مثلثات قليلة الاختلاف؛ ويبدو بالمناسبة نفسها أنه يخلط اللاتعين بما هو سمة غامضة مع عدم دقة نمذجة الأمثل. وحسب كُرنْليُس، من الممكن للأمثل الحسي لمثلث ما أن يجمع فيه خاصيات *متناقضة* لا تحصى كذلك، شرط ألا نريد أن نرى فيها مجتمعة فروقًا حادة بقدر ما هي حادة الفروق بين خاصيات الزاوية المنفرجة والزاوية الحادة. وسيكون من الصعب علينا أن نؤيد إعادة التأهيل السيكولجي هذا لفكرة المثلث عند لوك حتى بعد حصرها بالفروق الأدق. ولن نقدر على التسليم بأن ما هو خلف منطقيا وهندسيا يكون ممكنا سيكولجيا.

الفصل السادس

تمييز أفهومي التجريد والمجرد المختلفين

§ 40 الخلط بين أفهومي التجريد والمجرد العائد من جهة إلى المضامين الجزئية اللامستقلّة ومن أخرى إلى الأنواع

تشترط نظرية التجريد القائمة على الانتباه ما ينكره تعليم الفرق المتناسب، أعني *أن يكون في المضامين إيّاها فرق معين يتناسب والفرق بين المجرد والعينيّ*. بحسب التعليم المذكور، يجب ألا يكون هناك سوى صنف واحد من الأجزاء أي القطع، الأجزاء القابلة للفصل أو التي يمكن تصوّرها كأجزاء. لكن التعليم المضاد يفرق« *المضامين الجزئية*» اللامستقلّة من الأجزاء «*المستقلّة*» (بحسب مصطلحات شْتُمف) ويضع بين المضامين الأولى التعينات الجوانية للمضمون باستثناء القطع، وكذلك صور الوحدة المدركة فيه (المعطاة فيه، كي نتكلم موضوعيا) والتي بوساطتها تكون أجزاءه مقترنة في وحدة الكلّ. ويُتكلم أيضًا بالإحالة إلى ذلك الفرق نفسه، على *مضامين* أو على *أجزاء مضامين عينيّة أو مجردة*[1].

والحال، إن مشكلة *التجريد* بمعنى *تركيز الانتباه الذي يطلّع تلك «المضامين المجردة»* تُخلط، في تعليم التجريد منذ لوك، مع مشكلة *التجريد بمعنى تشكيل*

---

(1) يكرس بحثنا الثالث لدراسة أكثر تفصيلا لذلك التفريق (في شموله بالضرورة للموضّعات وأجزاء الموضعات بعامة).

الأفاهيم. فيتعلق الأمر، جراء الصلة الأخيرة هذه، إما بتحليل وصفي ماهويّ للأفعول الذي به نعي بداهةً نوعا من الأنواع، وإما بإيضاح دلالة اسم عام بالعودة إلى الحدس المالئ؛ في حين أن ما يُسعى إليه، سيكولجيًّا-أمبيريا، هو البحث عن الوقائع السيكولجيّة المتناسبة في إطار الوعي الإنساني، حيث يدور الأمر على الأصل التوالدي لتصوّرات الإنسان العامة في المسار الطبيعي للحياة الساذجة أو في المسار الاصطناعي للتشكيل الأفهومي العرضي والمنطقي. والتصوّرات المجردة الداخلة *هنا* في الحسبان هي تصوّرات يطاول قصدها الأنواع وليس تلك المضامين اللامستقلّة أو المجردة. فأن تمتلىء تلك القصود حدسيا يعني أن تستند إلى الحدوس العينيّة مع المضامين الجزئية المجردة التي يشدَّد عليها نوعا من التشديد؛ لكن الأنواع المرئي-إليها ليست تلك المضامين الجزئية ذاتها التي لا تصير هي بدورها، في وعي الكليّة، وأيا كان تشديدنا عليها، مضامين مرئيا-إليها ولا موضّعات خاصة لأفاعيل الانتباه؛ لكن يتم باستمرار، كما ينجم عن هذه الدراسة النقدية، خلط الآونة المجردة أو اللامستقلّة القائمة *في الموضّع* مع *الأنواع*، وخلط المضامين المجردة المتناسبة *المعيشة ذاتيا* مع *الأفاهيم المجردة* (دلالات أسماء معينة)، وكذلك خلط الأفاعيل، التي بها نشدّد أو التي بها *نركز انتباهنا* على المضامين المجردة، مع أفاعيل *التصوّر العام*. وعند لوك، مثالا، الأفكار المجردة هي الدلالات العامة؛ لكنها توسم كأمارات وتُسَكْلَج(*) بوصفها مضامين حسية مجردة منفصلة عن الحدوس العينيّة؛ كذلك، تُظهر نظرية الانتباه إمكان تركيز انتباه نوعي على تلك الآونة المجردة (من دون عزلها) وتظن أنها بذلك توضح أصل الأفاهيم العامة (بما هي دلالات) وتنكر أيضًا السمة الحدسية للمضامين المجردة[1] على الرغم من أنها محدوسة معا بوصفها آونة لحدوس عينيّة؛ والأمر هو كذلك لأننا ننخدع بكون أن الأفاهيم العامة لا تحدس حسيا. ولا يمكن لهذه الأفاهيم بالتأكيد أن تحسب بمثابة أخيلة. فإذا كان من الخلف أن

(*) تجعل سيكولجيّة.

(1) راجع مثالا Höpler-Meinong, ***Logik*** S. 25. وراجع أيضا هامشنا النقدسي ضد تفاردوفسكي § 11، II

نريد تلوين الأصوات أو أن نتصوّر الألوان بالروائح، وبعامة المضامين بمضامين أخرى مغايرة لها، سيكون من الخلف مرتين أن نريد أن نتصوّر حسيا شيئا غير حسي ماهويّا.

وبعامة، يجب تطليع الفرق بين الأفهومين المختلفين: التجريد والمجرّد، وسنولي اهتمامنا الآن بهذا الفرق.

§ 41 التمييز بين الأفاهيم المجتمعة حول أفهوم المضمون اللامستقلّ

إذا ما احتفظنا بكلمة المضمون الرائجة في نظريات التجريد الحديثة سيمكننا أن نقول:

أ ـ إن المضامين (المجردة) هي مضامين *لامستقلّة*، والمضامين «العينيّة» هي مضامين *مستقلّة*. ونفكّر هذا الفرق كمتعين موضوعيا وتقريبا على النحو الآتي: يمكن للمضامين العينيّة، بطبيعتها الخاصة، أن توجد فِيّاها ولِيّاها في حين أن المضامين المجردة ليست ممكنة إلا في أو مع مضامين عينيّة[1].

من الواضح أن كلمة مضمون يمكن أن تؤخذ في معنى أوسع من المعنى الفيميائي الذي لمعطيات حقيقية في الوعي. فالموضّع البراني الفينماني، الذي يظهر إنما لا يكون معطى وعييا حقيقيا، (على الأقل حين لا نفسر خطأً الموضّع *القصدي* أي مجرد الموضّع *المقصود* بوصفه مكوِّنا حقيقيا من المعيش الذي فيه يتم القصد) هو بمثابة كلّ عينيّ، أما التعينات الملازمة له مثال اللون والشكل الخ. . المتضمَّنة بالضبط كآونة مكوِّنة لوحدته، فهي مجردة. هذا التفريق *الموضّعي* بين المجرد والعينيّ هو التفريق الأعمّ، لأن المضامين الملازمة ليست سوى صنف خاص من الموضّعات (مما لا يعني بالطبع: من الأشياء). ولذا، وللحق، سيكون من المطابق أكثر أن نعلُم الفرق المعني بوصفه فرقا بين *موضّعات* أو أجزاء موضّعات مجردة وعينيّة. وإذا ما تابعت الكلام هنا على المضامين فذلك كي لا أصدم باستمرار غالبية قرائي. ففي هذا التفريق المتولد على أرض السيكولجيا حيث من الطبيعي أن يستند التوضيح دائما إلى الأمثلة

(1) يتضمن بحثنا اللاحق تدقيقا بصدد محتوى ذلك التعين وتسويغه.

الحسية، سيكون تفسير لفظ موضّع بشيء مهيمنا إلى حد لا يمكن معه لعَلْم لون أو شكل بوصفه موضّعا أن يُحَس كعَلْم مزعج أو أيضًا مقلق. لكن ينبغي أن يظل حاضرا في ذهننا بعناية أن *كلمة مضمون لا تنحصر هنا قط في فلك المضامين الواعية بالمعنى الحقيقي بل تشمل معا كلّ الموضّعات والأجزاء الموضّعية الفردية*. ولسنا حتى منحصرين هنا بفلك الموضّعات التي تصير عندنا موضّعات حدسية. ولهذا التفريق أيضًا وعلى العكس قيمة أنطولجية: ذلك أنه لا شيء يمنع أن يكون ثمة موضّعات قائمة فعلا في ما يتعدى مجال الظاهرات القابل لأن يبلغه الوعي البشري بعامة. وبكلمة، يطاول ذلك التفريق، في كلية بلا حدود، الموضّعات المفردة بعامة ويدخل بما هو كذلك في إطار الأنطولجيا الصورية القبليّة.

ب ـ إذا ما وضعنا في الأساس الأفهوم الموضوعي (الأنطولجي) «للمضامين المجردة» سنفهم *بالتجريد الأفعول* الذي به «يُفرق» مضمون مجرد، أي الذي به قد لا يكون المضمون «منفصلا» إنما الذي به يصير، مع ذلك، الموضوع الخاص لتصوّر حدسي موجه إليه. فهو يظهر في ومع العينيّ المعني المجرد عنه إلا أنه يُرى-إليه بخاصة، وكذلك لا يرى-إليه وحسب (كما في تصوّر «غير مباشر» ومحض رمزي) بل يرى-إليه أيضًا بوصفه معطى حدسيا كما هو مرئي-إليه.

ج ـ ومع ذلك علينا هنا أن نأخذ بالحسبان أيضًا فرقا هاما كنا شددنا عليه مرات عدة سابقا(1). حين ننظر إلى سطح من السطوح الجانبية «المنتمية إلى الظاهرة» من مكعب، فذاك هو «المضمون المجرّد» لتصوّرنا الحدسي. ومع ذلك فإن المضمون *المعيش* حقا المتناسب وذلك السطح الجانبي *الظهوري* هو إيّاه مختلف عن السطح؛ وهو ليس سوى تأسيس «الدرك ما» بفضله يظهر لنا سطح المكعب، المختلف عن المضمون، حين يُحس به. والمضمون المحسوس ليس هنا موضوع تصوّرنا الحدسي ولا يصير كذلك إلا في «التفكر» السيكولجي أو الفيميائي. ومع ذلك يعلمنا التحليل الوصفي أنه ليس فقط مندرجا معا بعامة في مجمل الظاهرة العينيّة للمكعب بل أنه يُبرَز على نحو ما، ويُرى-إليه من بين سائر

(1) أنظر أيضا البحث VI § 15.

المضامين الأخرى التي لا تلعب دور شاهد في هذا التصوّر للسطح الجانبي المعني. والأمر نفسه بالطبع حين يصير هو *إيّاه موضّع* قصد متصوّر راءٍ-إليه بخاصة وفقط حين ينضاف إليه القصد بالضبط (أي في التفكر). وفي مثل هذه الظروف يمكن لاستخراج المضمون الذي *ليس* هو إيّاه *أفعولا*[1]، بل الخاصية الوصفية للجانب الظهوري لتلك الأفاعيل التي فيها يصير المضمون حمال قصد خاص به، يمكن له أن يُنعت *بالتجريد*. لكن بذلك نُعَرِّف أفهوما جديدا تماما للتجريد.

د ـ حين ننظر إلى التجريد كأفعول قائم بذاته، أو بصورة عامة كمعيش من نوع خاص من الوجهة الوصفية يعود إليه استخراج المضمون المجرد من ركيزته العينيّة، أو حين نرى في الطريقة التي بها يُعمل هذا الاستخراج، ماهويّة المضمون المجرد بما هو كذلك سيتولد عندنا أيضًا أفهوم جديد للمجرد. لا يبحث عن الفرق مع العينيّ *في طبيعة المضامين الخاصة* بل *في انعطائية المضامين*؛ ويدعى المضمون مجردا *بقدر مايتم تجريده*[*] من الباقي العينيّ، بقدر ما هو *ليس* العينيّ.

ونلاحظ بسهولة أن ذلك الميل للجوء إلى الأفاعيل لتمييز الفروق المضمونية ناتج عن خلط أفهوميّ المجرد والعينيّ اللذين عبرهما تقوم ماهية المطلب في الأفاعيل.

هـ ـ إذا ما فهمنا بتجريد بالمعنى *الموجب*، إيلاء مضمون ما *انتباها تفضيليا*، وبتجريد بالمعنى *السالب*، صرف النظر عن المضامين المعطاة معه في الوقت نفسه، فإن اللفظ سيفقد صلته الحصرية بالمضامين المجردة بمعنى المضامين اللامستقلّة. لكننا، في ما يخص المضامين العينيّة نتكلم أيضًا على تجريد، فقط بالمعنى السالب حقا؛ وننتبه إليها مثالا بـ«تجريدها من الخلفية»[**].

---

(1) بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ الذي سنثبته في بحثنا V § 9 وما يليها

(*) بالمعنى العادي للتجريد أي التعرية

(**) إقرأ: ب«صرف النظر عن خلفيتها»

§ 42 تمييز الأفاهيم المجتمعة حول أفهوم النوع

أ ـ نفرق *الأفاهيم* المجردة من العينيّة منها ونفهم بالأفاهيم: دلالات *الأسماء*. وبالتالي يتناسب وهذا التفريق، في الوقت نفسه، التفريق بين *الأسماء*؛ في المنطق الإسميّ لا يذكر في العادة أيضًا سوى هذا التفريق النحوي. ويمكننا بسهولة أن نتخذه كنقطة انطلاق. يمكن للأسماء ان تسمي أفرادا مثل *إنسان*، *وسقراط* أو أيضًا نعوتا مثل: *فضيلة وبياض وتشابه*. ونسمي الأولى أسماء عينيّة والثانية أسماء مجردة. أما التعابير الحملية المتناسبة، وهذه الأخيرة مثال *فاضل وأبيض ومتشابه*، فهي مصنفة بين الأسماء العينيّة. لكن، وبكلام أكثر دقة، علينا أن نقول إنها عينيّة حين يكون الحامل الممكن الذي تُحمل عليه حاملا عينيّا. والأمر ليس على هذا النحو دائما: فأسماء مثل نعت *ولون وعدد* تعود حمليا إلى نعوت (بما هي مفردات نوعية) وليس إلى أفراد، أو على الأقل إلى أفراد بصورة موسّطة وحسب ومع تعديل في المعنى الحملي.

من الواضح أنه يكمن، تحت هذا التفريق النحوي، تفريق منطقي، أعني *تفريق الدلالات الإسميّة التي تعود إلى النعوت من الدلالات التي تعود إلى الموضّعات من حيث للنعوت نصيب فيها*. وإذا ما سمينا، مع هربرت، كلّ التصوّرات المنطقية (أي كما قلنا كلّ الدلالات الإسميّة) أفاهيم، فإن مثل هذه الأفاهيم ستنقسم إلى أفاهيم مجردة وأفاهيم عينيّة. ولكن إذا ما أعطينا الأفضلية لمعنى *آخر* لكلمة الأفاهيم يكون بموجبه *أفهوم* = نعت، سيكون لدينا عندها الفرق بين الدلالات التي تعطي تصوّرا عن أفاهيم وتلك التي تعطيه عن موضّعات أفهومية بما هي كذلك. وهذا الفرق هو نسبي من حيث إن الموضّعات الأفهومية إيّاها يمكن أن يكون لها بدورها سمة الأفاهيم أعني بالنسبة إلى بعض الموضّعات الجديدة. لكن ذلك لا يمكن أن يتسلسل *إلى ما* لا *نهاية*، وسنصل أخيرا بالضرورة إلى الفرق المطلق بين الأفاهيم والموضّعات الأفهومية التي لا يمكن لها أن تلعب دور الأفاهيم؛ وإذن من جهة إلى النعوت ومن أخرى إلى الموضّعات التي «لها» نعوت إلا أنها ليست نعوتًا هي إيّاها. وهكذا يتناسب والفرق بين الدلالات فرق في المجال الموضّعي؛ وبكلام آخر فرق بين الموضّعات الفردية والموضّعات النوعية («العامة»). والحال، إننا نعطي، جراء لبس ما، اسم

«*أفاهيم*» للموضّعات العامة كما للتصوّرات العامة (للدلالات العامة)، وبدقة أكبر للتصوّرات *المباشرة* عن موضّعات عامة. فأفهوم الأحمر هو إما الأحمر نفسه ـ مثلما يضاد هذا الأفهوم موضّعاته المتنوعة، الأشياء الحمراء ـ وإما دلالة الاسم أحمر. ومن الواضح أن للواحد مع الآخر الصلة نفسها التي لدلالة *سقراط* مع سقراط نفسه. وللحق، فإن لفظ *دلالة* يصير هو أيضًا ملتبسا جراء الخلط بين تلك الفروق بدليل: أننا لا نخشى من أن ندعو دلالة تارة موضّع التصوّر وطورا «مفهومه» (معنى الاسم)؛ وبقدر ما تُدعى الدلالة أيضًا أفهوما تتخذ كلمتا أفهوم وموضّع أفهومي المتضايفتان معنى مزدوجا أيضًا: تارة يدور الأمر على العلاقة (المعيّنة في الحال) بين النعت (أحمر) والموضّع التي يعود إليه ذلك النعت (البيت الأحمر)، وطورا آخر على العلاقة المختلفة تماما بين التصوّر المنطقي (ومثالا دلالة اللفظ *أحمر* أو اسم العلم تيتِس) والموضوع المتصوّر (الصفة *أحمر* والإلهة تيتِس).

ب ـ لكن الفرق بين التصوّرات العينيّة والتصوّرات المجردة يمكن أن يفهم أيضًا على نحو آخر، أعني من حيث يسمى *تصوّر* ما عينيًا حين يصور *مباشرة موضّعا مفردا* من دون توسط تصوّرات أفهومية (نعتية) ويسمى مجردا في الحالة المعاكسة. فيكون لدينا حينها من جهة وفي ميدان الدلالة، دلالات *أسماء العلم* ومن جهة أخرى *سائر الدلالات الإسميّة الأخرى*.

ج ـ ويتناسب ودلالات لفظ المجرد التي أشرنا إليها أعلاه، أيضًا فلك دلالي جديد بالنسبة لكلمة *تجريد*. وسيتضمن هذا الفلك الأفاعيل التي بها تشكل «الأفاهيم» المجردة. وبدقة أكبر، يدور الأمر على *أفاعيل فيها* تكتسب *أسماء عامة صلتها المباشرة بوحدات نوعية*، وفي المقابل، على أفاعيل تنتمي إلى الوظيفة الحملية لتلك الأسماء، أفاعيل تتشكل فيها بالتالي صور مثل *أ ما*، *كلّ أ*، *بعض أ ب الذي هو أ*، *الخ*. . وأخيرا على أفاعيل بها تعطى الموضّعات المدركة في تلك الصور الفكرية المتنوعة، ببداهة كما هي مدركة، بكلام آخر على أفاعيل تمتلئ فيها القصود الأفهومية وتكتسب بداهة وإيضاحا. وعلى هذا النحو إنما نلقف الوحدة النوعية: الأحمر، «إيّاها» مباشرة على أساس حدس فردي لشيء ما أحمر. ونوجه ناظرنا إلى الأوان أحمر، ولكننا نُنجز أفعولا فريدا موجها إلى

«الأمثول»، إلى «العام». والتجريد بمعنى هذا الأفعول مختلف تماما عن مجرد أفعول توجيه النظر إلى الأوان «أحمر» أو أفعول إخراجه؛ حول هذا الفرق تكلمنا عدة مرات علي تجريد *مؤمثل* أو معَمِّم. وهذا الأفعول إنما هو الذي يرى-إليه اللفظ التقليدي: تجريد؛ وبالمعنى الذي سنفهمه حينها «بالتجريد» لن نكتسب سمات فردية خاصة بل أفاهيم عامة (تصوّرات مباشرة عن نعوت بما هي وحدات فكرية). ويمكن لهذا اللفظ على الأكثر أن يشمل التصوّرات الأفهومية لصور أكثر تعقيدا كنا ألمحنا إليها؛ في التصوّر *أ ما*، *عدة أ*، نجرد كلّ الأمارات الأخرى؛ والتصوّر التجريدي أ يتلقى «صورا» جديدة ولكن ليس «مادة» جديدة.

III

حول تعليم الكلاّت والأجزاء

مدخل

يرتدي التفريق بين المضامين «المجردة» و«العينيّة» الذي يبدو مماهيا للتفريق الذي أقامه شْتُمف بين المضامين *اللا-المستقلّة* وتلك *المستقلّة*، أهمية كبرى لكلّ المباحث الفيميائية إلى درجة يبدو معها أنه لا مفر من إخضاعه مسبقا لتحليل معمق. وكنت ذكرت في المبحث السابق[1] أن هذا الفرق الظاهر بدءا في ميدان السيكولجيا الوصفية للمعطيات الحسية يمكن أن يُدرك بوصفه حالة خاصة من فرق عام. وسيمتد عندها إلى ما بعد فلك مضامين الوعي ويصير تفريقا ذا أهمية نظرية عظمى في ميدان *الموضّعات بعامة*. سينبغي إذن أن يكون موقع نقاشه سستاميا في *النظرية المحض (قبليًا) للموضّعات بما هي كذلك*، التي فيها سنعالج الأماثيل العائدة إلى *مقولة الموضّع* ككلّ وجزء، ذات وخاصية، فرد ونوع، جنس وصنف، علاقة وجمع، وحدة، كم، سلسلة، عدد ترتيبي، مقدار الخ. . و قبليًّا للحقائق التي تعود إلى تلك الأماثيل[2]. لكن في هذه المرحلة أيضًا لن يكون على مبحثنا التحليلي أن يخضع لسستامية المطالب. وعلينا ألا نهمل فحص الأفاهيم الصعبة التي نعمل بها في البحث عن إيضاح للمعرفة، والتي عليها أن تخدمنا في هذا البحث كنوع من رافعة، وأن ننتظر أن تظهر في التعالق السستامي

---

(1) II, § 41

(2) راجع حول «المقولات الموضّعية الصورية» وحول الحقائق الماهوية الانطولُجية الصورية العائدة إليها توسيعات الفصل الأخير من ***المقدمات I***، §§ 67 وما يليها

للميدان المنطقي نفسه. ذلك أننا لن نقوم هنا بعرض سستامي للمنطق بل سنعمل على إيضاحه نظريا-معرفيا وعلى التمهيد لكلّ عرض مقبل من هذا الصنف.

ويؤدي فحص أعمق للفرق بين المضامين المستقلّة واللامستقلّة إلى الأسئلة الأساسية للتعليم المحض (العائد إلى الأنطولجيا الصورية) للكلاّت والأجزاء، يؤدي إلى ذلك بلاتوسّط إلى حد أنه لا يمكننا أن نهمل معالجة هذه الأسئلة بتوسع خاص.

الفصل الأول

الفرق بين الموضّعات المستقلّة والموضّعات اللامستقلّة

§ 1 الموضّعات المركّبة منها والبسيطة، المتصلة والمنفصلة

سنمهد للمبحث الآتي، لأنه يتعلق أساسا بعلاقات الأجزاء، بشرح عام جدا لتلك العلاقات.

يمكن للموضّعات أن تكون بعضا إلى بعض إما في علاقة كلاّت *بأجزاء* أم في علاقة أجزاء متناسقة من كلّ ما. وتلك أنواع علاقية مؤسسة قبليًّا في أمثول الموضّع. فكلّ موضّع هو جزء إما متحقق أو ممكن، أي أن ثمة كلاّت متحققة أو ممكنة تنطوي عليه. ومن جهة أخرى قد لا يكون لكلّ موضّع بالضرورة أجزاء؛ من هنا ترد القسمة الأمثولية للموضّعات إلى موضّعات *بسيطة* وأخرى مركّبة.

وهكذا يعرَّف حدّا *المركّب والبسيط* بالتعينيّن هذين: ذو أجزاء وليس بذي أجزاء. لكن يمكن أن يفهما بمعنى آخر قد يكون أكثر طبيعية، حيث يشير التركيب، كما يوحي بذلك أيضًا أصل اللفظ، إلى كثرة من الأجزاء منفصلة عن الكلّ على نحو أنه سيجب أن يُسمى *بسيطا* ما لا يمكن «فصل بعضه من بعض» إلى كثرة أجزاء؛ أي حيث لا يمكن أن يفرق إلى جزئين *منفصلين* على الأقل. وعلى سبيل المثال، نجد في وحدة ظاهرة حسّية ما تلوينا معينا من الأحمر كأوان، بالإضافة إلى أوان الجنس لون. والحال، إن اللون والأحمر المتعين ليسا أوانين منفصلين. لكن، من جهة أخرى، التلوّن الأحمر والمساحة التي يغطيها

منفصلان حقا لأن ليس للواحد منهما أي اشتراك مع الآخر من حيث *المضمون*. ويمكننا أن نقول إنهما *مقترنان* بعضا ببعض بالمعنى الأوسع لهذا اللفظ، حيث إننا نسمي *اقترانا* ما لدينا هنا من علاقة عامة للكلّ بالجزء، أي علاقة الأجزاء المنفصلة ضمن الكلّ. وقد يغرينا للوهلة الأولى أن نعطي لهذه الأجزاء المقترنة اسم *أطراف* في الاقتران؛ لكن، لو تبنينا تفسيرا بمثل هذا الاتساع للتعبير: أطراف في كلّ، لكان على اللون والشكل أن يحسبا بمثابة طرفين مقترنين في وحدة مساحة ملوّنة. الأمر الذي تعارضه اللغة الدارجة. ذلك أنه في هذا النوع من الكلاّت تكون الأطراف «*لامستقلّة*» بعضا عن بعض، ونعثر عليها متحدة اتحادا وثيقا إلى حد أننا سنتكلم من دون تردد على «*تخارق*». والأمر على خلاف ذلك بالنسبة إلى الكلاّت *المفتتة* أو تلك التي يمكن أن *تفتت*، حيث تكون كلمة *أطراف* أو، بالتالي، تفكيك الأطراف هي الكلمة الوحيدة الطبيعية. فالأجزاء في هذه الحالات لا تكون فقط منفصلة، بل «*مستقلّة*» بعضا عن بعض ولها سمة «*القطع*» المقترنة بعضا مع بعض.

وما إن نفحص علاقات الأجزاء حتى نرى من النظرة الأولى أن هذه العلاقات تستردفها صور تفرق في ما بينها وتتميز، ونشعر أن هذه الصور تتبع الفرق الجذري القائم بين الموضّعات المستقلّة والموضّعات اللامستقلّة، الذي نظرنا فيه في هذه الفقرة.

§ 2 مدخل إلى التفريق بين الموضّعات (المضامين) اللامستقلّة منها والمستقلّة

نأخذ الأفهوم جزء بمعناه *الأوسع* بما يسمح بإطلاق اسم جزء على كلّ ما هو قابل للتفريق «في» موضّع ما. أو، بكلام موضوعي، على كلّ ما هو «معطى» فيه. فالجزء هو كلّ ما «لل» موضّع بالمعنى «الواقعي» أو بالأحرى الحقيقي(*) بمعنى ما يكوِّنه *حقا*. ويدور الأمر هنا على الموضّع لِيّاه وبالتالي، بتجريده عن كلّ التعالقات المنحشر فيها. وبذلك يحيل كلّ محمول «واقعي» غير متصل إلى

(*) واقعي real أي ينتمي إلى الشيء في الخارج وحقيقي reel ينتمي إلى معيش الوعي.

جزء من الموضّع الحامل. والأمر على هذا النحو مثالا بالنسبة إلى *الأحمر والمدوّر* إنما ليس بالنسبة إلى موجود أو إلى *شيء ما*. كذلك، فإن على كلّ صورة اقتران «واقعي» مفهومة بالمعنى نفسه، ومثالا أوان التشكل المكاني، أن تحسب بمثابة جزء خاص من الكلّ. ولا يفهم الحد: جزء، في الكلام العادي، باتساع مثل هذا المعنى. وحين نحاول أن ندقق ما الذي يحصر الأفهوم العادي، الجزء، ويفرقه عن أفهومنا سنصطدم بالفرق الأساسي الذي نشير إليه بوصفه الفرق بين الأجزاء *المستقلّة* وتلك *اللامستقلّة*. وحين يدور الأمر على الأجزاء ببساطة، ننظر في العادة إلى الأجزاء *المستقلّة* (ونقول على نحو معبّر: *القِطع*). وحيث إن بإمكان كلّ جزء أن يصير الموضّع الخاص (أو كما درجت العادة على القول: «المضمون») بفعل تصوّر يستهدفه وأن يوصف كذلك بأنه موضّع (مضمون)، فإن الفرق الذي ذكرناه للتو بين الأجزاء يحيل إلى تفريق بين الموضّعات (المضامين) بعامة. والحد، موضّع، يُتَّخذ دوما بمعناه الأوسع.

على أي حال، لقد جرت العادة أن نفكّر عفويا بالموضّعات المستقلّة حين نتكلم، في اللغة العادية، على موضّعات كما على أجزاء. ومن هذه الجهة تكون كلمة مضمون أقل حصرا. بل نتكلم أيضًا على نحو عام على مضامين مجردة. وعلى العكس فإن كلمة مضمون قد تكون في العادة حكرا على الفلك محض السيكولجي، وهو حكر سننطلق منه للفرق الذي سنعمقّه الآن، إلا أننا لن نتمسك به[1]. ظهر الفرق بين المضامين المستقلّة وتلك اللامستقلّة تاريخيا في الميدان السيكولجي أو على نحو أدق، في ميدان فيمياء التجربة الباطنة، فقد أفصح بْركلي عن نفسه[2] في جداله مع لوك، بالآتي: لدينا ملكة أن نستحضر من جديد الأشياء المفردة المدركة سابقا، إلا أنه لا يمكننا أن نركّبها ولا أن نقسمها في المخيلة. يمكننا أن نتصوّر إنسانا برأسين وجذع إنسان متحد من الأسفل

(1) ليس الخلط بين مضمون متصور بمعنى الموضّع المتصور (في الفلك السيكولجي: أي معطى سيكولجي) وبين المفهوم المتصور بمعنى «ما هو» دلالي التصور، ليس خطرا في دائرة مبحثنا الآن

(2) **مبادىء**... المدخل § 10

بجسد حصان، أو قطعا معزولة، رأسا، أنفا، أذنا متخذة فِيّاها. وعلى العكس من الممتنع أن نشكل «فكرة مجردة» ومثالا أن نعزل «فكرة» حركة ما عن حركة جسم متحرك. ولا يمكننا أن نجرد بالمعنى الذي يفهمه لوك، أي أن نفصل، إلا أجزاء كلّ متصوّر قد تكون مجتمعة مع أجزاء أخرى، إلا أنه لا يمكنها أن توجد حقا من دونه. لكن حيث إن الكون (*esse*) تبعا لبْركلي ، له دائما معنى الكون مدركا (*percipi*)، فإن «لا-يمكن-أن-يوجد» لا يعني سوى القول «لا -يمكن-أن-يدرك». إلى ذلك، يجب أن نلاحظ أن ما هو مدرك عنده هو الأفكار وبالتالي المضامين الواعية بمعنى المضامين المعيشة حقا.

وتبعا لذلك يمكن تلخيص رأي بْركلي في التفريق، مع بعض تغيير بالكلمات قد نسلم به من دون صعوبة، على النحو الآتي[1]:

تنقسم المضامين التي نتصوّرها في كلّ مرة معا (أو التي تكون متعالقة في الوعي) من وجهة نظر انتمائها التعالقي إلى صنفين رئيسين: المضامين المستقلّة وتلك اللامستقلّة[2]. ثمة مضامين مستقلّة حيث يمكننا *أن نتصوّر* عناصر المركبات المتصوّرة *منفصلة تبعا لطبيعتها*؛ وثمة مضامين لامستقلّة حيث الحالة على غير ذلك.

§ 3 لا-انفصال المضامين اللامستقلّة

كي نسم على نحو أدق «إمكان أن تُتصوّر منفصلة» أو عدم ذلك «الإمكان»، وبالاستناد إلى ملاحظات شْتُمف السديدة التي لم نأخذها بما تستحق من العناية، نقترح التوسيع الآتي:[3]

لدينا بالنظر إلى مضامين معينة بداهة أن تغيير مضمون واحد على الأقل من

---

(1) وذاك حرفيا تقريبا ما كتبه شْتُمف في ***Über den psychologischen Ursprung der Raumverstellung***, 1873, S. 109

(2) استعمل شْتُمف بداية تعبير المضمون الجزئي لكنه يفضل الآن تعبير «الأوان النعتي».

(3) استخدم في الشروحات اللاحقة مقالتي: *"Über abstrakte und konkrete Inhalte"* (Nr. 1 der ***Psychologischen Studien zur elementeren Logik. Philos. Monstshefte***, 1894, Bd. XXX)

المضامين المعطاة لنا معها (إنما غير المندرجة فيها) أو نسخه، يجب أن يغيرها أو ينسخها بدوره. ونفتقر إلى هذه البداهة في ما يخص *مضامين أخرى*؛ ولا تقتضي أيَّ تضارب فكرةُ أن تبديل جميع المضامين المتواجدة معها أو نسخها سيتركها هي نفسها سالمة. فالمضامين التي من الصنف الأول لا تفكَّر *إلا كأجزاء* من كلاّت أوسع في حين أن المضامين الأخرى تبدو ممكنة حتى لو لم يوجد أي شيء خارجها على الإطلاق؛ وبالتالي أي شيء قد يتحد معها ليشكل كلا.

إن كلّ شيء فينُماني وكلّ قطعة من ذلك الشيء، قابلان لأن يُتصوّرا *بانفصال* بالمعنى الذي دققناه للتو. فأن يمكن لنا أن نتصوّر رأس حصان «بانفصال» أو «لِيّاه»، معناه أنه يمكننا أن نستبقيه في فاهمتنا في حين نترك الأجزاء الأخرى من الحصان وكلّ المحيط الحدسي تتبدل على هواها أو تندثر. وبالنظر عن كثب، لا يبقى الشيء الفينماني أو قطعة الشيء أي لا تبقى الظاهرة الحسية بما هي كذلك (الصورة المكانية التي تظهر ممتلئة بكيفيات حسية) قط هي هي بإطلاق من حيث وجهها الوصفي، بل ليس ثمة، في أي حال، في مضمون هذه «الظاهرة» شيء يقتضي بالضرورة وببداهة لااستقلالا وظيفيا لتبدلاته بالنظر إلى تبدلات «الظاهرات» المتواجدة معه. ويمكننا أن نقول إن الأمر هو على هذا النحو بالنسبة إلى الظاهرات بمعنى الموضوعات الظهوررية بما هي كذلك، كما بالنسبة إلى الظاهرات المفهومة *كمعيشات* فيها تظهر الأشياء الفينمانية، وكذلك ومعا بالنسبة إلى المركبّات الحسية «المدركة» موضّعيا في تلك المعيشات. وتعطي بعض ظاهرات الأصوات أو التشكيلات الصوتية وظاهرات الروائح ومعيشات أخرى يمكن أن نتخيلها بسهولة بمعزل عن أي صلة بالوجود الشيئي، تعطي أمثلة خاصة على ذلك.

§ 4 تحليل الأمثلة بحسب شْتُمف

لنعالج الآن أمثلة المضامين المنفصلة، ولنأخذ حالة العلاقة بين *الكيفية المرئية* و*الامتداد*، أو علاقة كلّ منهما *بالشكل* الذي يحددهما. قد يمكن بالتأكيد، بطريقة معينة، تغيير هذين الأوانين *باستقلال* واحدها عن الآخر. فالامتداد يمكنه أن يبقى هو نفسه حين يتغير اللون واللون أن يبقى هو نفسه حين

يتغير الامتداد والشكل على أي نحو كان. لكن هذا التغير المستقلّ، إن نظر إليه جيدا، لا يخص *أصناف* تلك الآونة في أجناسها. ففي حين يبقى الأوان لون لامتغيرا في ما يخص النوع لون، يمكن للبعد والشكل أن يتغيرا نوعيا بحسب الرغبة، والعكس صحيح. يمكننا أن «نمدّ» أو «ننشر» الكيفية نفسها (نفسها نوعيا) أو التلوين الكيفي نفسه على *أي* امتداد *كان*، وعلى العكس يمكننا أن «نغطي» الامتداد نفسه بأي كيفية كانت. لكن لا يزال ثمة هامش للاستقلال الوظيفي في تغير الآونة التي لا يستنفدها، وهذا ما يجب أن نلاحظه، ما تتضمنه الأنواع أمثليا. فالأوان لون بما هو مضمون جزئي لاموسّط للعينيّ المحدوس، يمكنه أن لا يكون هو نفسه في حدسين عينيّين في حين تبقى الكيفية، الفرق الجواني للجنس لون، هي نفسها. وقد أبدى شْتُمف الملاحظة الهامة الآتية: «*تشارك الكيفية على نحو ما في تغيير الامتداد*؛ ذاك ما تعبر عنه اللغة حين نقول إن اللون ينقص، يصير أقل إلى أن يندثر، والنمو والتناقص يشيران إلى تغيرات كمية».

«في الواقع تتأثر الكيفية بتغيير الامتداد على الرغم من أن طريقة التغير الخاصة بها تبقى مستقلّة عنه. فهي لا تصير أقل اخضرارا ولا أقل احمرارا وليس فيها درجات بل فقط أصناف، ولا يمكنها، فِيّاها، لا أن تنمو ولا أن تتناقص بل فقط أن تتبدل. لكن رغم كلّ ذلك إذا ما تركناها غير متخلخلة بالكامل من حيث الطريقة الخاصة بها، وعلى سبيل المثال إذا ما تركناها خضراء، فإنها مع ذلك ستتأثر بالتغيير الكمي. وذلك ما يبرهن على أن الأمر لا يدور هنا فقط على تعبير غير موفق للغة أو على استعارة خادعة، بل على أنها *تتناقص* حتى *تندثر* وأنها في النهاية تصير *عدما جراء مجرد تغيير الكم*»[1].

نتبنى هذه الملاحظة. ويكفينا أن ننبه إلى أن ما يتأثر، بصحيح العبارة ليس الكيفية بل الأوان اللاموسّط العائد إليها في الحدس. وصحيح أنه سيكون علينا أن نكون أدركنا الكيفية بوصفها *تجريدا* من الدرجة الثانية، مثلما هو شكل الامتداد أو مقداره. إلا أن الأوان العائد إليها، وبالضبط جراء القانون الذي نناقشه هنا، لا يمكنه أن يسمى إلا بوساطة أفاهيم يعينها جنسا الكيفية والامتداد. وما

---

(1) م. ن. ص. 112.

يفرق الكيفية عن الأوان الكيفي المعني لا يعود للجنس لون أن يحدده؛ ونعتقد أيضًا أنه يمكننا أن نشير بحق إلى الكيفية، ومثالا إلى طيف معين من الأحمر، بوصفه الفرق الأخير داخل ذلك الجنس. وعلى النحو نفسه يكوّن الشكل المحدد جيدا الفرق الأخير للجنس: شكل، على الرغم من أن أوان الحدس اللاموسّط المتناسب معه يفرق أيضًا أكثر. إلا أن الربط الذي يقام في كلّ مرة بين بعض تلك الفروق الأخيرة القائمة داخل جنسيّ الشكل واللون، يعين تماما الآونة، ويعين في الوقت نفسه، قانونيا، ما يمكنه، بحسب الحالات، أن يكون أيضًا مشابها أو مغايرا. تعود تبعية الآونة اللاموسّطة إذًا، إلى صلة تعينها قانونيا فيها فقط مجردات تلك الآونة القائمة فوقها مباشرة.

ويضيف شْتُمف أيضًا الشرح الآتي الهامّ كليا عندنا[1]:

«ينجم عن ذلك إذن [أي عن التبعية الوظيفية للأوانين: *كيفية وامتداد*] أن الإثنين *لا ينفصلان من حيث طبيعتهما* وأنهما، بطريقة ما، *يشكلان مضمونا كاملا واحدا* ليسا فيه سوى مضمونين جزئيين. ولو كانا طرفين وحسب في مجموعة لما أمكننا، ربما، أن نفهم أنه، في الأخير، حين يندثر الامتداد يندثر الكيف أيضًا (أن لا يوجدا الواحد مستقلا عن الآخر) بل لكان من غير المضمون أن تتناقص الكيفية بالتدرّج على هذا النحو وأن تندثر بمجرد تناقص الكم ومجرد اندثاره من دون أن تتغير في الوقت نفسه على طريقتها بما هي كيفية. . . ولا يمكنهما على أي حال أن يكونا مضمونين مستقلّين، *ولا يمكنهما كذلك، بطبعهما أن يوجدا الواحد بمعزل ولا بلاتبعية للآخر*».

ويمكننا أن نقول قدر ذلك عن العلاقة بين الاشتداد والكيفبة. فاشتداد صوت ما ليس شيئا ما غير فارق عن كيفيته، ولنقل ليس شيئا ما غريبا عنها. إذ لا يمكننا أن نستبقي الاشتداد ليّاه بوصفه هو ما هو وأن نغير أو حتى ننسخ على هوانا الكيفية. فمع نسخ الكيفية لا مفر من أن يُنسخ الاشتداد، والعكس صحيح أيضًا على الكيفية حين ينسخ الاشتداد. ومن البديهي أن ذلك ليس مجرد واقعة أمبيرية بل ضرورة قبليّة تتأسس على ماهيات محض. وتتبدى المماثلة مع الحالة

(1) م. ن. ص. 113

التي ناقشناها في البداية، أيضًا من جهة أخرى في ما يخص التغيير: فنحن نحس أيضًا اقتراب مستمر للاشتداد من حد الصفر بوصفه تناقصا في الانطباع الكيفي حين تبقى الكيفية بما هي كذلك (الكيفية النوعية) غير متغيرة.

ونتلقى بغزارة أمثلة أخرى من *آونة* وحدة المضامين الحدسية، أي المضامين المبنية على العناصر الأولية القابلة للتمييز، والتي تشكلها *باقتران* متجانس تارة ومتغاير طورا في كلاّت حدسية حسية. وبالنظر إليها إنما نكتسب أفاهيمنا الأولى والأضيق عن الكلاّت والاقتران الخ.، ثم الأفاهيم الفارقة عن مختلف الأجناس والأصناف من الكلاّت العائدة إلى الحساسية الظاهرة أو الباطنة.

من البيّن أن آونة الوحدة ليست سوى تلك المضامين التي وصفها بخاصة اهرنفلز(*) بـ«كيفيات شكلية» ووصفتها أنا بآونة «تشكيلية» وميْنُنْغ بـ«مضامين مؤسسة»[1]. كان ينبغي مع ذلك أن نُدخل أيضًا بهذا الخصوص الفرق الإضافي بين آونة الوحدة *الفيميائية* التي تضفي الوحدة على المعيشات أو أجزاء المعيشات نفسها (على المعطيات الفيميائية الحقيقية) وآونة الوحدة *الموضوعية* التي تنتمي إلى الموضّعات وإلى أجزاء الموضّعات *القصدية*، وبعامة، المفارقة لفلك المعيش. - إن تعبير *آونة الوحدة*، الذي اقترحه عليّ مصادفة ريل، يتمتع، جراء معقوليته اللاموسّطة، بتفوق بديهي إلى حد يجعل من المرغوب فيه أن يُتبنى بعامة.

§ 5 التعيين الموضوعي لأفهوم اللاانفصالية

في حين يستخدم شْتُمف تفكرات من ذلك القبيل *ليبرهن* لا-انفصالية الامتداد والكيفية وإذًا لااستقلالهما، سنعمد بالأحرى إلى استقدامهما *لتعريف* اللاانفصالية أو اللااستقلالية من جهة والانفصالية والاستقلالية من جهة أخرى.

(*) EHRENFELS

(1) راجـــع: *Über Gestaltqualitäten*, ***Vierteljabrschrift für wiss, Philosophie*** 1890; Husserl, ***Philosophie d. Arttmetik*** *1891* Kap XI: Meinong, *Beiträge zur Theorie der psychischen Analyse*, ***Zeitscher. F. Psychologie u. Psysiologie d. Sinnesorgane*** XI, 1893

ويقدم لنا شْتُمف أدوات في المقطع الأخير من الشاهد السابق[1]. فماذا يعني أنه بإمكاننا أن نتصوّر مضمونا «ليّاه» و «منفصلا» ؟ هل يعني ذلك للفلك الفيميائي، لفلك الأفاهيم *المعيشة* حقا، أن مثل ذلك المضمون يمكنه أن يُقتطع عن كلّ اتحاد مع المضامين المتواجدة، أن ينتزع إذن في النهاية من وحدة الوعي؟ من الواضح أن لا. ففي *هذا* المعنى، كلّ المضامين غير قابلة للانفصال، والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى مضامين الأشياء الظهورية، وبالنسبة إلى الوحدة الشاملة لكلّ ما يظهر بما هو كذلك. فحين نتصوّر مضمون *رأس حصان* ليّاه، نتصوّره مع ذلك ورغم كلّ شيء وبلا مفر في سياق ما. وهذا المضمون يخلع عن خلفية موضّعية تظهر في الوقت نفسه، وهو معطى لنا بلا مفر في الوقت نفسه، مع مضامين أخرى مختلفة وكذلك على نحو أنه لا يشكل معها سوى وحدة. فماذا تعني إذن قابلية هذا المضمون لأن *ينفصل* بالتصوّر؟ عن هذا السؤال لا نجيب سوى الآتي:

تعني قابلية الانفصال فقط أنه يمكننا إبقاء هذا المضمون متماهيا في تصوّرنا على الرغم من تغيير لامحدود (عسفي لا يحظّره أي قانون مؤسس في *ماهية* المضمون) للمضامين المرتبطة به والمعطاة معه بعامة. مما يعني بدوره أن هذا المضمون يبقى لامتغيرا بنسخ أيِّ مجموعة من المضامين المعطاة معه.

لكن ذلك يستدعي بداهةً:

ان لا يكون وجود هذا المضمون، من حيث يقوم فِيّاه، وبحسب ماهيته، مشروطا بوجود مضامين أخرى؛ وأن يمكنه كما هو، قبليًّا أي بالضبط بحسب ماهيته، أن يوجد حتى لو لم يوجد أي شيء قط خارجه، أو حتى لو تغير كلّ شيء حوله اعتباطا، أي في غياب أي قانون.

أو ما هو معادل لذلك بوضوح: في *«طبيعة» المضمون إيّاه*، *في ماهيته الأمثلية لا تتأسس أي تبعية له إزاء مضامين أخرى:* إنه في ماهيته التي بها هو ما هو، لا مبالٍ بسائر المضامين الأخرى. يمكنه أن يكون *حدَثيّا*، ويمكن أن تعطى لنا مع وجود هذا المضمون مضامين أخرى وفقا لقواعد أمبيرية، لكن هذا

(1) راجع الكلمات التي شددنا عليها.

المضمون في ماهيته المدركة أمثليا هو مستقلّ، ولا تتطلب هذه الماهية ذاتيا، إذًا قبليًّا، أي ماهية أخرى مقترنة معها.

وينتج بالتضايف أن معنى *اللااستقلال* يكمن في الفكرة الموجبة *للتبعية*. فالمضمون من حيث ماهيته مرتبط بمضامين أخرى، ولا يمكنه أن يكون إذا لم تكن مضامين أخرى مرتبطة معه. وليس من الضروري بالتأكيد أن نشدد هنا على أن هذه الأخيرة ليست سوى *واحدة* معه. فهل يمكن حقا أن يكون ثمة تواجد ماهويّ من دون اقتران ما أو «اتحاد» ما أيا كان إبهامه؟ لا يمكن للمضامين اللامستقلّة إذًا أن توجد إلا بوصفها *أجزاء مضامين*.

ويكفينا القول هنا: موضّع وجزء موضّع جزئي بدلا من مضمون وجزء مضموني (إذا ما أخذنا الحد مضمون كحد ذا مصداق أقل منحصر بالفلك الفيميائي) كي نحصل على فرق موضوعي متحرر من أي صلة من جهة بأفاعيل الدرك، ومن جهة أخرى بأي نوع من المضامين الفيميائية المطلوب دركها. *ليس ثمة إذًا حاجة إلى أي إحالة إلى الوعي ومثالا إلى الفروق «بطريقة التصوّر»* كي نعيِّن الفرق المعني هنا بين *«المجرد»* و*«العينيّ»*. فكلّ التعيينات التي تستخدم مثل تلك الإحالة هي إما غير دقيقة (جراء الخلط مع مضامين أخرى للمجرد) وإما مؤدية إلى سوء فهم، وإما ليست سوى تعابير متخذة ذاتيا من المطلب محض الموضوعي والأمثلي، على الرغم من أن صيغا من مثل هذا النوع تفرض نفسها عادة وبلاتوسّط على الذهن.

§ 6 تتمة. الانتقال إلى نقد تعيين محبَّب

نسمع غالبا التعبير عن الفرق بين المضامين المستقلّة والمضامين اللامستقلّة بالصيغة المغرية الآتية: يمكن للمضامين المستقلّة (أو تبعا للحالات لأجزاء مضمون ما) أن تُتصوّر لِيّاها، أما المضامين اللامستقلّة فيمكن فقط أن تلاحظ *لِيّاها*، إنما لا يمكن تصوّرها *لِيّاها*. والحال، إن علينا أن نعترض على هذه الصيغة بأن هذه الـ«لِيّاها» تلعب دورا مختلفا جدا بحسب ما إذا كان الأمر يتعلق بالتعبيرين المميزين *«تلاحظ لِيّاها»* أو *«تُتصوّر لِيّاها»*. فما هو ملاحظ ليّاه هو موضّع ملاحظة موجهة خصيصا اليه (انتباه مركّز عليه). ومتصوّر ليّاه يقال عما هو

موضّع التصوّر الموجه خصيصا إليه ـ وعلى الأقل إذا كان على هذا الـ *ليّاه* أن يكون له وظيفة مشابهة في هذه الحالة أو في الحالة الأخرى. والحال، إنه إذا ما انطلقنا من مثل هذا الاقتران فإن التضاد بين ما يمكن أن يلاحظ ليّاه وما يمكن أن يتصوّر ليّاه لن يمكن الدفاع عنه. فهل سيكون الانتباه التفضيلي، على سبيل المثال وفي واحدة من هاتين الفئتين من الحالات، غير متلائم مع التصوّر وهل سيكون عليه بالتالي أن يستبعده؟ لكن ثمة آونة مستقلّة، كالأمارات أو الصور العلاقية، هي أيضًا (كما قد عرض أعلاه) موضّعات تصوّرات متوجَّه إليها مثلما هي المضامين المستقلّة؛ مثال *الشباك*، *الباب*، الخ. ومن دون ذلك لا يمكننا أن نتكلم على ذلك. إن الانتباه إلى ليّاه وتصوّر ليّاه (بالمعنى المفترض أعلاه) قلما يتنابذان بعامة، بحيث نجدهما متعالقين معا: في «*اللقف*» الإدراكي، ما يثبِّته الانتباه ليّاه هو بالضبط متصوّر في الوقت نفسه؛ وبدوره المضمون الكامل المتصوّر ليّاه مثال *الرأس*، هو أيضًا منتبه إليه ليّاه.

والحقيقة أن الـ *ليّاه* في التصوّر يعني شيئا مختلفا عما سلّمنا به للتو. ذاك ما قد عناه بوضوح التعبير المعادل: *تصوّر الشيء منفصلا*. وما نرى إليه هنا بوضوح هو إمكان تصوّر موضّع كشيء ما *كائن ليّاه*، كشيء مستقلّ في وجوده عن أي شيء آخر. وإمكان أن نتصوّر شيئا أو قطعة من شيء ليّاه يعني، أنه هو ما هو عليه حتى لو تحول كلّ ما يقع خارجه إلى عدم. فحين نتصوّره لا نحيل بالضرورة إذن إلى شيء آخر سيوجد فيه، بالعودة إليه أو بالاقتران به أو سيوجد بفضله على نحو من الأنحاء. ويمكننا أن نتصوّر أنه يوجد وحده ليّاه، وأن خارجه ليس ثمة من شيء. وحين نتصوّر هذا الشيء حدسيا قد يمكن أن يعطى معه سياق ما، أو كلّ يتضمنه، وحتى أن يعطى لنا ذلك بلا مفر. فلا يمكننا أن نتصوّر المضمون المرئي *رأس* من دون خلفية مرئية يُقتَطع منها. لكن هذا الـ«لا-يمكننا» هو مختلف تماما عن ذاك الذي عليه أن يعيّن المضامين اللامستقلّة. وحين ننظر إلى المضمون المرئي رأس بوصفه مستقلا نفهم بذلك أنه على الرغم من الخلفية المعطاة معه بلا مرّد يمكنه أن يتصوّر كائنا ليّاه وبالتالي أيضًا محدوسا ليّاه بمعزل عن سواه. باستثناء *أننا* قد لا نتمكن من أن نتصوّره جراء قوة التداعيات البدئية أو المكتسبة أو جراء ظروف محض أمبيرية. لكّن الإمكان

«المنطقي» لن يهتز قط جراء ذلك؛ و«سيمكن» لحقلنا المرئي على سبيل المثال أن يختزل بهذا المضمون وحده، الخ. . إن ما يعنيه *هنا* لفظ تصوّر مشار إليه بوضوح أكبر بلفظ فكّرَ. فلا يمكننا أن *نفكّر* أمارة وشكلا اقترانيا وأشياء مماثلة بوصفها كائنة فِيّاها ولِيّاها، بوصفها منفصلة عن كلّ الباقي وبالتالي بوصفها كائنة حصرا. لا يمكننا أن نفكّر أشياء من هذا النوع إلا بصدد محتويات عينيّة. وحيثما يظهر اللفظ فكّرَ بهذا المعنى الخاصيّ يمكننا أن نلاحظ، إلى ذلك وقبليًا، وجود تلك الصِيَغ الذاتية عن الأوضاع الموضوعية التي ألمحنا إليها سابقا. إن تفريقا مثل هذا: يمكن لموضّع ما (نختار من جديد الكلمة الأعمّ التي تشمل معا المضامين الحدسية لمعيشات ممكنة) أن يكون فِيّاه وليّاه، في حين لا يمكن لآخر أن يوجد إلا في موضّع آخر أو معه؛ وهذا التفريق لا يختص بأحداث تفكيرنا الذاتي. وتلك أحداث مطلبية مؤسسة على الماهية المحض للمطالب إنما تُلزمنا، لأنها تقوم ولأننا نعرفها، بأن نقول إن فكرة تنحرف عنها ستكون ممتنعة، أي إن حكما ينحرف عنها سيكون مغلوطا. ما لا يمكن أن نفكّره لا يمكن أن يكون، وما لا يمكن أن يكون لا يمكن أن نفكّره ـ هذه المعادلة تعين الفرق بين الأفهوم الصارم للتفكير وأفهومي التصوّر والتفكير بالمعنى العادي والذاتي.

§ 7 تدقيق أكثر صرامة لتعييننا بإدخال أفهومي القانون المحض والجنس المحض

حين تظهر كُليْمة *أمكن* بالتعالق مع الكلمة القوية فكّرَ فإن ما نرى-إليه بذلك ليس هو ضرورة ذاتية، أي عجز *ذاتي* عن عدم-إمكان-أن-*نتصوّر*-بخلاف ذلك، بل ضرورة *أمثلية* موضوعية لعدم-إمكان-أن-يكون-بخلاف ذلك[1]. هذه الضرورة تصير من حيث ماهيتها معطاة في وعي *البداهة الوجوبية*. فلو توقفنا عند

(1) إن تحول فكرة البداهة إلى فكرة قانون ماهوي محض، تحولا أنطولُجيا تباشره هذه العبارة ويحسمه محتوى ما تبقى من مبحثنا، قد تم تحقيقه بكل دقته في مقالتي *"Bericht über deutsche Schriften zur Logik"* aus dem Jahre 1894, ***Archiv für syst. Philos.*** III, S. 255, Anmerkung I.

نصوص هذا الوعي لوجب علينا أن نلاحظ أن كلّ قانونية متعينة محض تنتمي بالتضايف إلى ماهية تلك الضرورة الموضوعية بعامة. وبدايةً، من الواضح أن القول: تعادل الضرورة الموضوعية بعامة *الكونَ على أساس قانونية موضوعية*، يصدُق كليا وعموما. وأن فردية ما «لِيّاها» هي عرضيّة من حيث كونها. وما هو ممتنع أن يكون على خلاف ما هو عليه، هو بالضبط ذلك القانون الذي ينص على أن الأمر ليس كذلك هنا والآن وحسب، بل إطلاقا تبعا لكلية القانون. والحال، إنه يجب ألا ننسى أنه مثلما تتخذ الضرورة المعنية *هنا*، في نقاشنا للآونة «اللامستقلّة»، دلالة ضرورة أمثلية أو مؤسسة قبليًا في *الماهيات* المادية، كذلك وبالتضايف، تتخذ هذه القانونية دلالة شرعيّةٍ ماهويّة وبالتالي شرعية لا أمبيرية بل شرعية ذات صلاح كلي بإطلاق. وينبغي على أي صلة بوجود أمبيري ألا تحصر مصداق الأفاهيم التي تعبر عن قانون، وعلى أي إثبات لوجود أمبيري ألا يكون مطلوبا في وعي القانون، كما هو الحال في ما يخص القواعد والقوانين الأمبيرية العامة. وليست «قوانين الطبيعة»، القوانين بمعنى العلوم الأمبيرية، قوانين ماهويّة (قوانين أمثلية، قوانين قبلية) وليست الضرورة الأمبيرية ضرورة ماهويّة.

إن عدم-إمكان-ان-يوجد-ليّاه جزء لامستقلّ، يعني بالتالي *أن ثمة قانونا* بموجبه *يفترض وجودُ مضمون للصنف المحض لذلك الجزء* (مثال صنفيْ اللون والشكل الخ. .) *وجودَ مضامين لأصناف معينة متناسبة* أي (إن كان ثمة ضرورة لإضافة هذا التدقيق) وجود مضامين ينتمي إليها المضمون الأول بوصفه جزءا منها أو بوصفه شيئا ما ملازما لها ومتصلا بها. ويمكننا أن نقول ببساطة أكبر: *إن الموضّعات اللامستقلّة هي موضّعات من مثل تلك الأصناف المحض التي ينطبق عليها القانون الماهويّ الذي بموجبه، إن كانت توجد، ستوجد فقط كأجزاء من كلاّت أوسع من صنف معين متناسب معها*. وذاك بالضبط ما يرى-إليه التعبير الأكثر إيجازا الذي يقول إنها أجزاء لا توجد إلا كأجزاء لا يمكن أن تفكَّر بوصفها شيئا ما كائنا ليّاه. إن تلوين هذه الورقة هو أوان لامستقلّ من الورقة وليس هو في الواقع جزءا وحسب بل هو من حيث ماهيته مكتوبة عليه جزئيته *تبعا لصنفه المحض*. لأن تلوينا يُتخذ بعامة وبما هو *كذلك* وحسب، لا يمكن أن يوجد إلا

كأوان في ملوّن ما. ونفتقر إلى مثل هذا القانون الماهويّ مع الموضّعات المستقلّة: يمكنها أن تصطف في كلّات أوسع إلا أن ذلك ليس ضرورة لها.

إن إيضاح ما يجب أن يفكّر بـ *يُتصوّر ليّاه* المستخدم في صوغ الفرق المعني على نحو ما انتقدناه، قد قدم لنا بذلك ماهية هذا الفرق بصرامة تامة. وبذلك يظهر بوصفه فرقا موضوعيا مؤسسا في الماهية المحض للموضوعات (أو للمضامين الجزئية) نفسها التي يعود إليها. وسيسأل عندها ما شأن تلك الصيغة وبالتالي، ماذا يضيف النص على أن موضّعات أو آونة لامستقلّة يمكنها *أن تلاحظ ليّاها «وحسب»* أو أن *تفرق* وحسب عن الموضّعات المرتبطة بها [إنما غير المتصوّرة لِيّاها] عبر انتباه حصري، ماذا يضيف النص هذا إلى تعيينها. ولا يمكننا إلا أن نرد هنا: لا يضيف شيئا قط. لأنه إذا كان الـ«وحسب» يعود إلى استبعاد الـ«يتصوّر ليّاه» فإن التضاد المقتضى في ذلك الاستبعاد يعطي بالضبط كلّ ما هو مطلوب الحصول عليه. وبالنظر عن كثب، قد يوجد التعيين الموجب لجهة ما هو لامستقلّ، والسالب لجهة ما هو مستقلّ: حين نصف اللامستقلّ بأنه لا يتصوّر ليّاه، لا نفعل سوى أن نعود بسلب مزدوج إلى نقطة الانطلاق الحقيقية. لكن، لم يكن بنا، على أي حال، حاجة إلى اللجوء إلى انتباه موجّه، ولا نرى بماذا يخدمنا. يمكن بالتأكيد أن نتصوّر رأسا منفصلا ينتمي إلى إنسان. ولا يمكننا أن نتصوّر على هذا النحو لونا أو شكلا الخ.، قد يكون بهما حاجة إلى ركيزة فيها نلاحظهما حصرا، لا يمكنهما أن ينفصلا عنها. إلا أن الرأس يمكنه هو بدوره من وجهة نظر الادراك المرئي، مثالا، «أن يلاحظ ليّاه» وحسب، لأنه معطى لنا بلا مفر بوصفه مكوِنا من مكوّنات حقل مرئي شامل؛ وحين لا نلقفه بوصفه جزءا مكونا وحين «نجرده» من خلفيته بوصفه شيئا غريبا عنها ماديا ولا مباليا بها، فإن ذلك ليس بعائد إلى جزئية المضمون بل إلى ظروف درك الشيء.

§ 7أ الأماثيل المستقلّة وتلك اللامستقلّة

اختصت تفريقاتنا بداية بكون المفردات الفردية المفكَّرة «في عمومية أمثلية» أي بكون المفردات التي كانت تدرك بوصفها مجرد مفردات أماثيل. إلا أنها تنتقل

أيضًا، كما هو بيّن، إلى *الأماثيل* نفسها التي يمكن إذن أن توصف بمعنى متناسب وإن معدل قليلا بـ مستقلّة أو بـ لامستقلّة. ويمكن على سبيل المثال أن نصف فرقا أخيرا لصنف أسمى محض بـ مستقلّ نسبيا بالنظر إلى تراتبية الأصناف وصولا إلى هذا الصنف الأسمى، وأن نصف كلّ صنف أدنى بـ مستقلّ نسبيا بدوره بالنظر إلى الأصناف التي هي أعلى منه. وستكون أجناسٌ لا يمكن لمفردات فردية قبليًا أن تنتمي إليها من دون أن تنتمي في الوقت نفسه بالضرورة إلى المصداق الفردي ـ إنما المفكر وحسب ـ لأجناس أخرى، ستكون أجناسا لامستقلّة بالنظر إلى هذا الأخير، وهكذا دواليك في أفلاك أمثلة أخرى.

§ 8 تمييز الفرق بين المضامين *المستقلّة واللامستقلّة*

من الفرق بين المضامين القابلة للانفصال والقابلة للاتحاد حدسيا

علينا أيضًا أن نواجه اعتراضا آخر. ربما سيُشدد على أن ثمة فرقا *فيميائيا* بين الطريقة التي بها يفرض مضمون مستقلّ نفسه كوحدة صالحة لِيّاها ومنفصلة عن كلّ ما يحيطها، وتلك التي من جهة أخرى يتميز بموجبها المضمون اللامستقلّ بوصفه شيئا لا يعطى إلا على أساس مضامين أخرى مستقلّة هي الأخرى، وهو فرق لم يأخذه تحليلنا بالحسبان كفاية.

والحال، إنه يمكننا، بداية أن ننظر إلى المطلوب الوصفي الآتي: ليست آونة الحدوس اللامستقلّة مجرد أجزاء وحسب، بل علينا أيضًا، بطريقة ما (ومن دون اللجوء إلى أفاهيم) أن نلقفها *بوصفها* أجزاء، أي أنه لا يمكنها أن تُلاحظ لِيّاها من دون أن تشكل المضامين العينيّة الشاملة التي تكون هي *فيها*، وحدة منفصلة؛ وذلك لا يعني مع ذلك، بالطبع، أنها تصير *موضّعيا* بالمعنى القوي للفظ. فنحن لا يمكننا أن نلاحظ شكلا أو لونا ليّاه من دون أن يكون كامل الموضوع الذي له ذلك الشكل أو ذلك اللون منفصلا. وقد يبدو أحيانا أن لونا ما أو شكلا «أخاذا» ما يفرض نفسه لوحده، إلا أننا حين نستحضر في الذهن ما يجري، يظهر، بوضوح أيضًا هنا، أن ذلك هو كامل الموضوع الذي ينفصل بما هو ظاهرة، إنما بالضبط جراء تلك الخاصية التي تأخذنا والتي هي موضّعية بالمعنى الصحيح للفظ. والأمر على النحو نفسه في ما يخص إبراز أوان حسي

يشكل وحدة ـ مثال أوان التشكيل المكاني الذي يؤسس، إلى جانب آونة أخرى تشكل وحدةً، التماسك الداخلي الذي يفرض نفسه كوحدة[1] ـ بالنسبة إلى لقف الكلّ نفسه المشكل وحدة حسية. وهكذا فإن الخاصية التي لمضمون ما في أن ينفصل، تصلح أحيانا كأساس لملاحظة مضمون آخر ينتمي إليه انتماءً وثيقا[2].

إذا ما بحثنا عن الدوافع الأعمق لهذا الوضع، سنلاحظ أنه مع الفرق الذي تم فحصه حتى الآن بين المضامين المستقلّة والمضامين اللامستقلّة في الميدان الفيميائي، أو أيضًا في ميدان المعطيات الحدسية بما هي كذلك، يتدخل فرق آخر يُخلط مع الفرق الأول: أعني الفرق بين المضامين «*المنفصلة*» *حدسيا* *والـ«مقتطعة»* أو «المشتقة» من مضامين مقترنة بها، وبين مضامين *متحدة* مع هذه الأخيرة *وذائبة فيها* من دون أن يكون ثمة حد فاصل بين الأولى والأخيرة. هذه التعابير ملتبسة بالتأكيد إلا أن تقريبها سيكفي لجعلنا نفهم أن الأمر يدور هنا حقا على فرق جديد ماهويّا.

يتميز مضمون ما إذًا حدسيا، في علاقة مع مضامين متواجدة لا يذوب فيها «بلا فرق»، من حيث يمكنه أن يكتسب إلى جانبها قيمة خاصة وأن ينقطع عنها ليّاه. والمضمون اللامتميز حدسيا يشكل مع مضامين أخرى متواجدة معه كلاً لا يفرق فيه بهذه الطريقة، ولا يكون مرتبطا بها وحسب بل «ذائبا» مع جيرانه. وحين نفكّر مضامين مستقلّة بالمعنى المذكور أعلاه، مضامين تكون هي ما هي أيا كان شأن ما يحيطها، لا يكون بها حاجة جراء ذلك إلى استقلال مختلف كليا وناجم عن التميز. فأجزاء سطح محدوس ذي بياض متجانس أو متضائل على نحو متصل، هي مستقلّة إنما ليست متميزة.

وإذا ما تساءلنا عما ينتمي الى التمييز الحدسي فإن خيلة المتحد أو الذائب ستؤدي بنا بداية إلى الحالات التي فيها تفرق المضامين بدرجات مستمرة. والأمر

---

(1) راجع كتابي ***فلسفة الحساب I***، (1891)، فصل II، ص. 228 («صف"»أشجار، «قافلة» جِمال الخ).

(2) من مقالتي *دراسات سيكولجيّة في عناصر المنطق*، ***Philos Monatshefte***, 1809, XXX, S. 162

على هذا النحو أيضًا بخاصة في ميدان العينيّات الحسية (وبصورة أدق: ميدان المضامين المستقلّة في فلك الحساسية الخارجية). والتميز يستند هنا في الغالب إلى *تقطُع*. ويمكننا أن نقول العبارة الآتية:

يشكل عينيّان حسيان متزامنان بالضرورة «وحدة لافرق فيها»، *حين تعبُر مجموعة الآونة المقوّمة لواحدٍ بلاتوسّط باتصال إلى الآونة المقوّمة للآخر. وعلى حالة تماثل أي آونة متناسبة أن تحسب هنا بوصفها حالة قصوى ممكنة للاتصال، أي بوصفها واقعة أن هذه الآونة «تعبُر هي إيّاها ذاتيا» بصورة متصلة.*

ويمكن أن يُنقل ذلك إلى كثرة من العينيّات، مثلما يفهم ذلك بسهولة: ففي مثل تلك الكثرة يبقى كلّ عينيّ مفرد غير منفصل حين تترتب العينيّات الأخرى في سلسلة ما على نحو تتعالق عليه طرفا بطرف بصورة متصلة، أي أن ما عينّاه بصورة أدق للتو يصدق على الأزواج المتجاورة. لكن المفرد سيكون *سلفا غير منفصل عن سائر المفردات الأخرى إن كان ثمة واحد منها فقط لا ينفصل عنها.*

§ 9 تتمة. إلماح إلى فلك الفينمانات المندمجة الأوسع

تعطي هذه العبارات على أي حال تعابير للوقائع مؤمثلة بمعنى معيّن. ولا ينبغي أخذ الاتصال والانفصال بالطبع بدقة رياضية. فمواضع الانفصال ليست حدودا رياضية والفارق ليس «مغرقا في الصغر».

قد نميز بين الفصل ـ أو رسم الحد ـ الواضح، والفصل الغامض بطيفٍ ما، وذلك بالمعنى الأمبيري المبهم الذي نقوله في الحياة العادية عن الرؤوس والزوايا المرسومة بوضوح بالتعارض مع الرؤوس والزوايا الباهتة أو المدورة أيضًا. ومن الواضح أنه لا يمكننا أن نصنِّف مبدئيا التشكلات الماهويّة لكلّ المعطيات الحدسية بما هي كذلك، بين «الأفاهيم الدقيقة أو الأمثلية» على نحو ما هي الأفاهيم الرياضية. فليس الشكل المكاني للشجرة المدركة بما هي كذلك والمتخذة بالضبط كما توجد معطاة في ذلك الإدراك كأوان من موضّعها القصدي، ليست شكلا هندسيا «أمثليا» أو «دقيقا» بمعنى الهندسة. وكذلك ليس اللون الحدسي بما هو كذلك لونا أمثليا يكون نوعه نقطة أمثلية في «الجسم الملون». والماهيات المدركة، في المعطيات الحدسية بأمثلة لاموسّطة، هي ماهيات «غير دقيقة» ويجب ألا تخلط مع الماهيات «الدقيقة» التي هي

أماثيل *بالمعني الكنطي* للفظ والتي (على غرار النقطة «الأمثلية»، والسطح الأمثلي والشكل الهندسي أو النوع اللوني «الأمثلي» في جسم ملون «أمثلي») تنجم عن «*أمَثلة*» *متولدة ذاتيا*. إن الأفاهيم الوصفية لكلّ وصف محض أي لوصفٍ يتوافق بلاتوسّط وبأمانة مع الحدس، وإذن أيضًا، لكلّ وصف فيميائي، هي بالتالي مختلفة مبدئيا عن الأفاهيم المعيّنة في العلم الموضوعي. وإن إيضاح المطلوبات هذه مشكلة فيميائية لم يتم التصدي لها بعد جديا، ولم تُحَل حتى في ما يخص التفريق الراهن.

ومن المؤكد أيضًا أن هذا التمييز بالانفصال، وبالمقابل، أن هذا الاتحاد والاتصال لا يشملان سوى ميدان محدود جدا.

أُذكِّر ببحوث شْتُمف البالغة الفائدة حول وقائع *الاتحاد* الجديرة بالملاحظة[1] في الفلك الذي نتحرك فيه بوضوح هنا. وصحيح أن الحالات التي اخترناها تلعب دورا خاصا في فلك ظاهرات الاتحاد تلك. وأنه إذا ما فحصنا هذه الحالات عن كثب سنعود في ما يخصها من الوقائع العينيّة ومن «الكلاّت الحسية» المستقلّة، إلى آونتها اللامستقلّة اللاموسّطة أو إلى الأنواع التي تحيل إليها بلاتوسّط؛ ويعود الانفصال بما هو كذلك إلى الفروق النوعية الأخيرة داخل جنس واحد محض وأعلى لاموسّط بعينه؛ وإذًا ومثالا إلى بعض الكيفيات اللونية بالمقارنة مع كيفيات لونية أخرى. إلا أننا لا نعرّف انفصالا بوصفه مجرد فارق بين المضامين المتواجدة عائد إلى تلك الفروق الأصغر. فالأصوات المتزامنة تقيم مسافة في ما بينها، ولا يكون ثمة انفصال بالمعنى القوي للفظ. ولا ينطبق ذلك على الآونة التي تتمتع بفرق نوعي إلا بقدر ما «*تمتد من جهة الحد المشترك هذه ومن الجهة الأخرى*» على أساس من أوان متغير باتصال، أي أوان مكاني أو زماني. «وانطلاقا» *من حد المكان أوالزمان* إنما نقفز، على سبيل المثال، من صفة مرئية إلى أخرى. وفي هذا العبور المتصل من جزء مكاني إلى جزء مكاني آخر لا نتقدم معا أيضًا بصورة متصلة في الكيفية التي تنطبق عليهما بل إن

---

(1) يعرف شْتُمف بداية كما هو معلوم، الاتحاد بما هو ضيّق بوصفه علاقة بين صفات حسّية متزامنة، علاقة تظهر لنا بفضلها كأجزاء من كل محسوس. لكنه لا يشير إلى الأفهوم الأوسع الذي هو معيِن عندنا هنا. راجع **Tonpsychologie** II, § 17, S. 64 ff

للكيفيات «الحدودية» لموضّع في المكان فارقا متناهيا على الأقل (وليس بالغ الصغر). والأمر على النحو نفسه فيما يخص انفصالا في تتابع الظاهرات. لكن، هنا ليست الكيفية وحدها، ومثالا لون ما بالنسبة إلى لون آخر، هي ما ينحّى جانبا، بل بالأحرى إن العينيّات بكاملها هي التي تتحادّ بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر؛ وينقسم الحقل المرئي إلى أجزاء. ويضفي الفارق بين الألوان في تعالق الانطباق هذا (الذي يدور الحديث بصدده وحده عن انفصال) يضفي بالضبط، وفي الوقت نفسه، سمة الفصل على الآونة المرتبطة به، وفي مثالنا على الأجزاء المكانية المنطبقة على ذلك النحو. ومن دون ذلك لن يمكن لتلك الآونة قط أن تطلع من الاتحاد. فالمكانية تتغير بالضرورة على نحو ثابت. ولا يمكن لكسر من هذا التغير أن يصير ملاحظا ليّاه ولا أن «يُبرز» للوعي[1] إلا إذا تولّد اتصال ما بوساطة الآونة التي تنطبق على التغير وإلا إذا ما تم بذلك فصل العينيّ المتناسب معه بأسره.

ونفهم هنا «بمكانية» بدايةً، *أوان الاحساس* الذي يشكل إبصاره الموضوعي بدءا المكانية الظهورية الخاصيّة. لكن من جهة أخرى، يمكننا *أيضًا* أن نفهم بذلك «المكاني» الذي يُدرك في الشيء الظهوري بما هو كذلك على أساس الحدس المختص، ومن ثم المكاني مفهوما بوصفه الآوان القصدي الذي فيه يظهر، حدسيا وعلى أنحاء مختلفة، بحدوس مختلفة، الشكل المكاني الموضوعي القابل للتعين بالمقياس الموضوعي لـ«الشيء إيّاه» الفيزيائي.

والحال، قد يدين عينيّ الحدس الحسي بانفصاله لانزياح الآونة الحدودية، إلا أن إبراز *العينيّ بكامله* يسبق إبراز آونة مضمونه المنزاحة بعضا عن بعض. وذاك يتعلق بالضبط باندماج مختلف آونة العينيّ اندماجا جوانيا مميزا، أعني بـ«تخارقها» المتبادل الذي يظهر في تبعيتها المتبادلة في التغير أو في الانعدام. ولا يعني هذا الاندماج أن الآونة تمّحي باختلاط بعضها ببعض على طريقة

(1) راجع المبحث II حيث تكلمنا تخييليا على مجرد «تشديد على» تلك الآونة اللامستقلة في وعي التجريد المؤمثل بمعارضة الحالات التي تكون فيها هي إياها موضّعات مرئي- إليها وملاحظة من قبلنا.

الاتصال أو على أي طريقة أخرى تنسخ التميّز، بل يظل يعني تضايفا جوانيا مميزا يبرز، بوضع واحد وبالضرورة، المركب الشامل للآونة المتخارقة حين يولّد أوان واحد، بانفصاله، الشرطَ الأولي لذلك الوضع(*).

ويمكن لتحليل أعمق وأكثر غوصا هنا أيضًا، أن يكشف عن كمٍّ من الفروق الوصفية الهامة، لكن هذا العرض التخطيطي نوعا سيكفي للأهداف التي رسمناها. وقد ذهبنا بعيدا كفاية لكي نرى أننا، مع ما عالجنا من فرق بين المضامين التي تُقتطع والمضامين التي لا تقتطع (أو إن كنا نفضل تسمية أخرى: بين المضامين التي يمكن أن نتصوّرها لِيّاها وتلك التي لا يمكن أن نتصوّرها لِيّاها، بين المضامين المستقلّة والمضامين اللامستقلّة ـ لأن هذه التعابير تفرض نفسها هنا أيضًا)، نتحرك في فلك المحدوسات «الذاتية المبهمة» الذي له بالضبط أيضًا خصائصه الماهويّة المرموقة؛ وأننا بالتالي، مع *ذلك* الفرق، نبقى بعيدين جدا عن الفرق *الأنطولجي* بين المضامين المجردة والمضامين العينيّة، بين المضامين المستقلّة والمضامين اللامستقلّة. ويدور الأمر في الحالة الأولى على تفريق بين المضامين التي تقف على حدة مشكلة وحدة، وتلك التي تختلط مع الخلفية، يدور الأمر على وقائع تحليلية وعلى اتحاد حيث يمكن للمضامين التي تقف على حدة أن تكون أيضًا سواء مستقلّة أم لامستقلّة. وعلينا ألا نخلط إذن هذين الفرقين كما يحصل عادة، على سبيل المثال، حين نضع على المستوى نفسه لااستقلال *الأجزاء غير المنفصلة* بمساحة ملونة بتجانس، ولااستقلال الآونة المجردة المختلفة جدا من وجهة النظر الوصفية، أو كما نفعل عادة حين نريد تأسيس ماهية الفرق الأنطولجي بين *العينيّ والمجرد* بوساطة وقائع فيميائية تنتمي إلى فلك الأفاعيل: أي أن أفعول التصوّر، في ما يخص عينيّا ما، سيكون أفعولا لاموسّطا وإذًا مستقلا من حيث ليس به حاجة، كأساس، إلى أي تصوّر آخر في حين أن لقف مضمونٍ مجرد سيكون أفعولا موسّطا ولامستقلا بقدر ما سيكون على تصوّر العينيّ العائد إليه أن يشكل قاعدته. والحال، إنه يطلع من تحليلاتنا

(*) يذكّر ذلك بشروح هيغل في ***فيمياء الروح***، حيث يضرب مثال قطعة السكّر: فهي بيضاء ومكعّبة وحلوة المذاق معا، وآونتها متميزة لكن غير قابلة للانفصال، فهي إذًا «تتخارق».

أن ما يمكن أن نحتفظ به من *هذا* الوضع الوصفي هو أيضًا متعالق مع أشياء مختلفة تماما، وهو غير صالح على أي حال لأن يلقي الضوء على ماهية ذلك الفرق الأنطولجي.

§ 10 تنوعية القوانين العائدة إلى مختلف أنواع اللااستقلال

ينطبق *قانون* قبلي ذو تأسيس أفهومي في العام المتصل بالكلّ والجزء، على التفكرات التي قمنا بها حتى الآن حول اللااستقلال. والحال، إن هذا القانون يمكن أن يفهم بتعين متفاوت. ولكي نثبِّت وضع أفهوم اللااستقلال يكفي أن نقول إن موضّعا لامستقلا كما هو (أي بحسب تعيناته الماهويّة) لا يمكن أن يوجد إلا في كلّ أوسع. لكن تبعا للحالات سيكون تارة من هذا النوع وطورا من نوع آخر مما يغير أيضًا نوع التتمة التي به حاجة إليها كي يكون. فحين نقول إذن، وعلى سبيل المثال، إن أوان الكيفية الحسية، ولنقل أوان اللون الحسي، هو لامستقلّ، وأنه يتطلب كلا يتجسد فيه، فإن القانون الذي ينطبق هنا ليس متعينا إلا من جهة واحدة جهة الجزء الذي يُتصوّر عامَّه ككيفية حسية. وعلى العكس فإن صنف الكلّ، وإذًا أيضًا الطريقة التي تكون بها «هذه الكيفية» جزءا، وصنف التتمة التي بها حاجة إليها كي يمكنها أن تكون، يبقيان غير متعينيّن. والأمر على خلاف ذلك تماما حين نقول إن كيفية حسّية لا يمكنها أن تكون إلا في حقل حسي مرئي أو أنها لا يمكن أن تكون إلا كـ«كيفية» لـ«امتداد». هنا يكون القانون متعينا أيضًا من الجهة الأخرى؛ فأفهوم الحقل الحسي المرئي هو أفهوم معطى، ومن بين الأنماط الممكنة للكلاّت يشير إلى واحد منها بخاصة، واحد متعين تماما. كذلك فإن أفهوم «الكيفية» و أفهوم «الامتداد» يشيران إلى بعض الإمكانات الخاصة من بين تلك الإمكانات المتنوعة التي يمكن لكائن ما لامستقلّ أن يكون بموجبها طبقا لقانون ملازم لكلّ ما. هذه الخاصية تتعين بصورة عامة بماهية الكيفية الحسية أو بماهية الامتداد أيضًا، لكن كلّ واحدة من هاتين الماهيتين منخرطة تبعا لنمطها الخاص في الوحدة الماهويّة للإحساس المرئي أو للحقل المرئي الذي فيه تصطف كلّ وحدات ذلك الجنس؛ ولا يمكن أن نصف ذلك النمط بصورة أكثر دقة. لأنه لا يمكننا، مثالا، أن نعطي جوابا أصرح على سؤال

ما الذي يفرق التعين: *أن يكون أوانا إحساسيا*، والتعين: أن يكون أوانا إحساسيا على نمط «الكيفية»؛ ولا يمكننا أن نشير إلى تعين إضافي مما لا يتضمن أفهوم الكيفية: تماما كما لا يمكننا أن نرد على السؤال ما الذي عليه أن يضاف إلى *لون* كي ينجم عنه اللون أحمر، لا يمكننا إلا أن نرد من جديد: *الأحمر*.

وعلى أي حال، يحيلنا أفهوم اللامستقلّ مع القانون الذي يعرفه والذي لم يُشر إليه مع ذلك إلا لامباشرة وعموما وحسب، يحيلنا إلى قوانين ماهويّة متعينة عينيّا وقابلة لتغييرات عدة؛ وليس من العيب في شيء أن يكون على بعض أصناف الأجزاء ألا تكون إلا أجزاءً، في حين لا يهم في شيء ما يتراكم معها ولا الطريقة التي بها تتكون مجموعات تندرج هي فيها؛ لكن ثمة على العكس، صلات ضرورية متعينة بدقة وإذًا قوانين محض متعينة *مضمونيا* وتتبدل مع *الأصناف المحض* للمضامين اللامستقلّة، وتملي بالتالي على بعضها تتمات من هذا الصنف، وعلى الأخرى تتمات من ذلك الصنف الآخر. وتشكل الأنواع المقترنة بالتبادل في إطار تلك القوانين أنواعا تحدد أفلاك المفردات العرضية (من وجهة نظر تلك القوانين بالضبط) تشكل أحيانا، إنما ليس دائما، فروقا نوعية أخيرة. فلو أملى قانون ما، على سبيل المثال، على مضامين من الصنف *لون* تعالقا مع مضامين من الصنف امتداد، فإنه لا يكون قد أملى امتدادا متعينا على أي لون متعين ولا العكس. ليس لقيم الفروق الأخيرة بالتالي أي صلة وظيفية في ما بينها. يسمي القانون فقط أصنافا أخيرة (أي أصنافا لها لاموسّطة لها تحتها تنوعية الفروق الأخيرة النوعية). فلو نظرنا من جهة أخرى إلى حالة التبعيّة حيث يكون الفاصل كيفيا بالنسبة إلى الكيفيات المستعملة كأساس، للاحظنا أنها متعينة بطريقة غير ملتبسة بالفروق النوعية الأخيرة لهذه الكيفيات وإذًا متعين بدوره كفرق أخير.

وعليه، يعادل إذن أفهوم اللااستقلال أفهوم: *القانونية* الأمثلية *في التعالقات الواحدية*. فحين يوجد جزء في تعالق يحكمه قانون أمثلي وليس مجرد تعالق حدَثي، يكون لامستقلا. ذلك أن القول إن تلك المجموعة يحكمها قانون ما يعني فقط أن جزءا من هذا الصنف أو ذاك يمكنه من حيث ماهيته المحض وبموجب قانون، أن يقوم فقط بالاقتران مع بعض الأجزاء الأخرى من هذه

الأصناف ذات الصلة أو تلك. لكن حيث ينص القانون لا على وجود، بل بالأحرى على *امتناع* اقتران ما، وحيث يقول، مثالا: إن وجود الجزء أ يستبعد وجود الجزء ب بوصفه غير متلائم معه، سنعود هناك أيضًا إلى اللااستقلال. لأن أ ما لا يمكنه أن يستبعد ب ما إلا إذا كان الإثنان يتقبلان الشيء نفسه حصرا. أقول: يستبعد لون لونا آخر، واقصد على القسم نفسه من السطح الذي عليهما أن يغطياه بالكامل من دون أن يكون بإمكانهما أن يفعلا ذلك معا. ويتناسب وكلّ استبعاد قانوني ماهويّ لتحديد معين، تطلبٌ قانوني ماهويّ موجِب لتحديد متناسب معه، والعكس بالعكس.

§ 11 الفرق بين القوانين «المادية» هذه و«الصورية» أو «التحليلية» تلك

تجد الضرورات، أو القوانين التي تعرّف فصولا ما من اللااستقلال، أساسها ـ الأمر الذي شددنا عليه مرات عدة ـ في تميّز المضامين الماهويّ، في *صنفها*؛ أو بكلام أدق، تتأسس في *الأجناس والأصناف والفروق المحض* التي تحتها تندرج المضامين اللامستقلّة المتممة المعنية من حيث هي مفردات عرضية. وحين نتخيل جملة مثل تلك الموضّعات الأمثلية يكون لدينا معها جملة «الماهيات» المحض، «إنيّات(*)» كلّ الموضّعيات (الوجودات) الفردية الممكنة *أمثليا*. إلى ذلك، تتناسب وهذه الإنيّات «الأفاهيمُ المادية» أو القضايا التي نميزها بدقة من «الأفاهيم الصورية فقط» ومن القضايا العارية عن كلّ مادة عينيّة. وتشكل جزءا من هذه الأفاهيم الأخيرة *المقولاتُ المنطقية الصورية والمقولاتُ الأنطولجية الصورية* المرتبطة معها بصلات ماهويّة، والتي دار الكلام عليها في الفصل الأخير من ***المقدمات***، كما على التشكيلات النحوية الناجمة عنها. إن أفاهيم مثل: شيء

(*) Essenzen، جمع إنيّة. والمؤلف يستعمل هنا لفظ Essenz اللاتيني بدلا من الألماني Wesen الذي أديته ب: ماهية؛ واقتضت مني الأمانة هذا التنويع مع ان اللفظين يعنيان الشيء نفسه في الفلسفة وبالعربي أيضا (وعلى الأقل بحسب الفارابي في ***كتاب الحروف***، دار المشرق، بيروت 1986، ص. 61)

ما، *أي شيء*، *موضّع*، *صفة*، *صلة*، *اقتران*، *كثرة*، *عدد*، *نسق*، *عدد ترتيبي*، *كلّ*، جزء، *مقدار* الخ. ، هي ذات سمة مختلفة أساسا عن سمة أفاهيم مثل: بيت، شجرة، *لون*، *صوت*، مكان، *إحساس*، شعور الخ. ، التي تعبّر هي عن شيئيٍّ ما. وفي حين أن الأولى تجتمع حول الأمثل الفارغ لشيء ما أو لموضّع بعامة، تنتظم الأخيرة حول مختلف الأجناس الشيئية الأعمّ (*المقولات المادية*) التي فيها تنغرس *أنطولجيات مادية*. هذه القسمة الجذرية بين الفلك الأنطولجي «الصوري» والفلك الماهويّ «الشيئيّ» أو المادي تقدم لنا الفرق الحقيقي بين *الفنون التحليلية-القبلية والفنون التأليفية-القبلية*، واستطرادا بين *القوانين والضرورات* التحليلية أو *التأليفية*. ذاك ما على المقطع اللاحق أن يحمل إليه تعينات سستامية إضافية.

والحال، إنه من الواضح، من دون الذهاب أبعد، أن جميع القوانين أو جميع الضرورات العائدة إلى مختلف *أنواع اللااستقلال*، تدخل في أفلاك القبلي *التأليفي*؛ ونفهم مذّاك تماما ما يفرق القوانين الصورية فقط من حيث هي لا-شيئية عن القوانين من مثل قانون السببية الذي يعين التغيرات الشيئية الواقعية أو عن القوانين (غير المصوغة كفاية بعامة) التي تعين لاستقلال مجرد الكيفيات، والاشتدادات والامتدادات والحدود والصور الصِليّة الخ. . . وأن عليها ألا توضع على الصعيد نفسه الذي للكليّات «التحليلية» المحض من مثل: لا يمكن *لكلٍّ أن* يوجد من دون *أجزاء*؛ ولا الذي للضرورات التحليلية من مثل: لا يمكن *أن* يكون ثمة *ملك*، سيد، *أب*، *إن لم يكن ثمة رعايا*، خدم، *أولاد* الخ. . ويعنى هذا هنا بصورة عامة أن: المتضايفات يصادر بعضها على بعض بالتبادل، ولا يمكنها أن تُفكَّر ولا أن يوجد بعضها من دون بعض. وإذا ما نظرنا إلى أي قضية متعينة من المجموعة المضادة مثال: لا يمكن *للون أن* يكون *من دون شيء ما* يتمتع *بذلك اللون* أو: لا يمكن *للون أن* يكون *من دون مساحة معينة يغطيها* الخ. ، يبرز الفرق أمام العين. ليس *اللون* تعبيرا نسبيا قد تستلزم دلالته تصوّر صلة بتعبير آخر. وعلى الرغم من أن اللون «لا يفكَّر» من دون ملوَّن فإن وجود ملوَّنٍ ما، وامتدادٍ ما على وجه التحديد، ليس مع ذلك مندرجا «تحليليا» في الأفهوم لون.

وستوضح التفكرات اللاحقة ماهية هذا الفرق.

لا يمكن للجزء بما هو *كذلك* قط أن يوجد من دون كلّ يكون هو جزؤه. والحال، إننا نقول من جهة أخرى (بصدد الأجزاء *المستقلّة*): يمكن لجزء ما في الغالب أن يوجد من دون كلّ يكون هو جزؤه. وليس ثمة هنا بالطبع أي تناقض. وهاكم ما يعني ذلك: لو نظرنا إلى الجزء من حيث *مضمونه الجواني*، من حيث ماهيته الخاصة، لكان بإمكان ما يمتلكه هذا المضمون أن يوجد أيضًا من دون كلّ قد يكون هو فيه: يمكنه أن يكون، هو نفسه من دون اقتران بآخر، وبالتالي لا يكون جزءا بالضبط. إن تغيير الاقترانات أو نسخها الكامل لا يمسان هنا المضمون النوعي للجزء المتقوِّم على هذا النحو أو ذاك ، ولا ينسخانه في وجوده باستثناء اندثار علاقاته وجزئيته. أما في ما يخص الأجزاء التي من نوع آخر فإن العكس هو ما يحصل: فهي لا تفكَّر أكثر خارج كلّ اقتران، وبما هي لا-أجزاء، *جراء خصوصية مضمونها*. فهذه الامتناعات أوهذه الإمكانات تتأسس إذن على التميز الماهويّ للمضامين. والأمر على خلاف ذلك تماما بالنسبة إلى النكتة «التحليلية» التي بموجبها لا يمكن لجزء بما هو كذلك أن يوجد من دون كلّ يكون هو جزءه. وسيكون من «التناقض» أي من اللامنطقي «الصوري» و«التحليلي» أن نقول عن شيء إنه جزء حين يفتقد إلى كلّ يتناسب معه. ولا يخضع ذلك قط إلى المضمون الجواني للجزء؛ وليس للشرعية «الصورية»، التي تصلح هنا كأساس، أي شيء مشترك مع القانونيّة المادية التي تكلمنا عليها أعلاه ولا يمكنها بالتالي أن تزعزعها.

إن التشارط المتبادل للمتضايفات بعامة يحيل إلى بعض الآونة التي تتداعى بالتبادل، أي إلى العلاقات والتعينات العلاقية التي تأتي بالضرورة بعضا مع بعض، في كلّ علاقة. والقوننة المعمول بها هنا هي *واحدة* لجميع العلاقات بما هي كذلك، وهي بالضبط قانونيّة محض صورية تتأسس على «الماهية التحليلية» المحض وبالتالي وهنا، على ماهية مقولة العلاقة الصورية. وهي لا تستعير شيئا لنفسها من شيئية تميزية العلاقات والأطراف العلاقية، بل تسميها فقط كـ«معيَّنة». وهي تقول مثالا، في الحالة البسيطة لطرفي علاقة ما: إذا كان *أ* معيَّن في علاقة معينة مع ب معين فإن هذا ال ب نفسه هو في علاقة معينة *متناسبة* وذاك الـ أ؛ يكون أ و ب هنا متغيرين بلا حدود.

§ 12 التعينات الأساسية للقضايا التحليلية والتأليفية

سيكون علينا أن نعرّف بعامة الآتي:

القوانين التحليلية هي قضايا عامة إطلاقا (وخالية بالتالي من أي إثبات وجودي صريح أو مضمر للفردي) فيها لا تتضمن أي أفاهيم سوى تلك الصورية، ولا تتضمن بالتالي، وإذا ما صعدنا إلى المفاهيم الأولية، من المقولات سوى تلك الصورية. وفي مقابل هذه القوانين التحليلية تقف *تخصيصاتها* التي تنجم عن إدخال أفاهيم شيئية أو أمثلية أحيانا تطرح وجودا فرديا (مثال: *هذا*، *القيصر*). وكما تنتج تخصيصات القوانين بعامة ضرورات، كذلك تنتج تخصيصات القوانين التحليلية *ضرورات تحليلية*. وما نسميه «قضايا تحليلية» هو بعامة، ضرورات تحليلية. وحين تستدعي إثباتا للوجود (مثال *إذا كان هذا البيت أحمر*، *فإن الأحمر ينتمي إلى هذا البيت*) تتصل الضرورة التحليلية بالضبط بمضمون القضية الذي جرّاءه تشكل هذه القضية تخصيصا أمبيريا *للقانون* التحليلي وليس بالتالي إثباتا وجوديا أمبيريا.

يمكننا إذن أن نعرّف *القضايا الضرورية تحليليا* بوصفها القضايا التي تتضمن حقيقة مستقلّة تماما عن الخاصية الشيئية لموضّعاتها (مفكرة بوصفها متعينة أو بوصفها في عمومية غير متعينة) ومستقلّة كذلك عن الحدَثيّة المحتملة للحالة المعطاة، وعن قيمة الطرح الممكن للوجود؛ وإذن بوصفها قضايا يمكنها أن *«تُصاغ صوريا» تماما* وتُفهم بوصفها حالات خاصة أو تطبيقات أمبيرية للقوانين الصورية أو التحليلية، عبر مثل هذا الصوغ الصوري. ويجب أن يكون من الممكن، في قضية تحليلية أن نُحل محل كلّ مادة شيئية، بالإبقاء على الصورة المنطقية للقضية بتمامها، الصورة الفارغة: شيء *ما*، وأن ننسخ كلّ إثبات وجودي بالانتقال إلى صورة الحكم المتناسب الذي له «عمومية غير مشروطة»، أو له سمة قانون.

وعلى سبيل المثال إن: *وجود هذا البيت يقتضي وجود سقفه وجدرانه وأجزائه الأخرى:* هي قضية تحليلية. لأنها تستند إلى *المعادلة التحليلية*: إن وجود كلّ ج (أ، ب، ج، ...) بعامة يتضمن وجود أجزائه أ و ب و ج... وهذا القانون لا يستدعي دلالة قد تعبر عن نوع أو جنس عينيّين. فبالانتقال إلى

القانون المحض يكون إثبات الوجود الفردي الذي قد يقتضيه *الهذا*، في مثالنا، قد اندثر كما نرى. وذاك هو قانون تحليلي ينبني فقط بمقولات منطقية صورية وبصور مقولية.

وما إن يكون لدينا أفهوم القانون التحليلي والضرورة التحليلية حتى ينجم عن ذلك *بالضبط* أفهوم *القانون التأليفي* قبليًّا، وأفهوم *الضروة التأليفية* قبليًّا. وكلّ قانون محض، يتضمّن أفاهيم عينيّة بطريقة لا تسمح، *على صحّة وسلامة*، بصوغ صوري لتلك الأفاهيم (وبعبارات عامة: إن أي قانون مثل هذا ليس ضرورة تحليلية) هو قانون *تأليفي* قبلي. وتخصيصات مثل هذه القوانين هي تخصيصات تأليفية؛ ومن بينها، بالطبع، تخصيصات أمبيرية مثال: *هذا* الأحمر مختلف عن *هذا* الأخضر.

وقد يجب أن يكفي ما عرضناه ليظهر بوضوح الفرق الماهويّ بين القوانين المتأسسة على الطبيعة النوعية للمفاهيم أي القوانين التي تتصل بها ضروب اللاإستقلال، والقوانين التحليلية والصورية التي إذ تتأسس، بما هي قوانين محض، على «مقولات» صورية لا تتأثر بأي «مادة معرفية».

ملاحظة 1. ستقارن التعريفات المعطاة هنا مع تعريفات كنط التي لا تستحق برأينا قط أن تسمى «كلاسيكية». ويبدو لنا أننا قد وصلنا معها إلى حل مرضٍ لواحدة من تلك المشكلاّت الأهمّ لنظرية العلم ، وأنه، في الوقت نفسه، قد تم القيام بخطوة حاسمة نحو تفريق سستامي بين الأنطولجيات القبلية. سنعود إلى هذه المسألة في ما سننشره في المستقبل.

ملاحظة 2. نرى بسهولة أن الأفاهيم الأساسية من بين تلك التي عالجنا في هذا المقطع: *الكلّ والجزء*، *الاستقلال واللااستقلال*، *الضرورة والقانون*، سيطرأ عليها تغيير معنوي أساسي إذا ما شرحناها لا بمعنى المعطيات الماهويّة أي لا بوصفها أفاهيم محض، بل بوصفها أفاهيم أمبيرية. وليس من الضروري لأهداف مباحثنا اللاحقة أن نفحص بالتفصيل هذه الأفاهيم الأمبيرية، لا هي ولا علاقتها بالأفاهيم المحض.

§ 13 الاستقلال واللااستقلال النسبيين

صَلُحَ عندنا حتى الآن الاستقلال بوصفه مطلقا، بوصفه نوعا من لاتبعية

مضمون ما لسائر المضامين المربوطة معه، واللااستقلال بوصفه الضد النقيض، بوصفه تبعية لمضمون واحد على الأقل. والحال، إنه من المهم أن نعرّف أيضًا هذه الأفاهيم بوصفها نسبية بحيث نستطيع أن نسم التفريق المطلق بوصفه حالة قصوى من التفريق النسبي. وتدفعنا إلى ذلك المطالب إيّاها. ففي *داخل فلك معطيات الإحساس وحده* (وليس بالتالي الآن في فلك الأشياء المستعرضة والظاهرة فيه بما هي كذلك) إنما ننظر إلى أوان الامتداد[1] المرئي مع سائر أجزائه بوصفه لامستقلا، في حين أنه ، *داخل الامتداد*، *منظور إليه مجردا* ، إنما يُنظر إلى كلّ قطعة من قطعه بوصفها *مستقلّة نسبيا*؛ وإلى كلّ أوان من آونته بوصفه مستقلا *نسبيا*؛ وعلى سبيل المثال إلى الصورة بافتراقها عن «الموقع» أو عن «المقدار»[2]. وبالتالي، فإن نعت الاستقلال الذي قد يعني اللااستقلال، إن أخذ بالمطلق أو في علاقة أخرى، إن نعته بالنسبي يتصل بكلّ يشكل، بالمجموع الكامل لإجزائه (بما فيه الكلّ نفسه)، فلكا داخله تتحرك التفريقات التي أقمناها سابقا، من دون أن نثبّت لها حدودا. ولعله يمكننا أن نُعّرف ما يأتي:

يُسمى لامستقلا *في الكلّ* ج *وبالنسبة إليه*، أو بالنسبة إلى مجموع المضامين الكامل المتعين من ج، كلّ مضمون من مضامينه الجزئية لا يمكنه أن يوجد إلا كجزء، وذلك فقط بما هو جزء من نوع الكلّ المتصوّر في ذلك المجموع. وسينعت كلّ مضمون جزئي ليس كذلك بأنه *مستقلّ في الكلّ* ج *وبالنسبة إليه*. وباختصار نتكلم أيضًا *على أجزاء مستقلّة أو لامستقلّة من كلّ ما*، وبمعنى متناسب *على أجزاء مستقلّة ولامستقلّة عن أجزاء من كل (على كلّ جزئي)*.

ومن الواضح أنه يمكن أن نعمم أيضًا هذا التعيين. ويمكن بسهولة أن نفهم تعريفا بوصفه منطبقا على وضع مضمون جزئي لا بالعلاقة مع كلّ أوسع وحسب، بل أيضًا *بصورة عامة تماما على وضع مضمون بعلاقة مع مضمون آخر*، حتى حين يكون أحدهما والآخر منفصلين. وعليه يمكن أن نُعَرِّف الآتي:

---

(1) أوان عرض *إمتداد* الشكل المكاني الذي يظهر لنا.

(2) «الموقع» و «المقدار» يشيران هنا بالطبع إلى أحداث في الفلك الحسي، إلى الأوانين العارضين للموقع وللمقدار القصديين (الظهوريين) من دون تغيير في المعنى.

يكون *المضمون أ* لامستقلا *نسبيا عن المضمون ب* أو أيضًا عن كلّ متعين بـ ب وبكلّ أجزائه حين يكون ثمة *قانون محض* مؤسس على خاصية أجناس المضامين المعنية، وقانون لا يمكن بموجبه بعامة أن يوجد مضمون لجنس محض أ قبليًّا إلا في أو مع اقتران بمضامين أخرى لكلّ أجناس المضامين المحض المتعينة بـ ب. وحيث يُفتقر إلى مثل هذا القانون سنقول *إن أ مستقلّ نسبيا عن ب*.

ويمكننا أن نقول ببساطة: إن المضمون أ لامستقلّ نسبيا عن المضمون ب حين يكون ثمة قانون مؤسس على ماهيات أجناس أ و ب، وبموجبه لا يمكن لمضمون من الجنس أ المحض أن يوجد قبليًّا إلا في مضمون من الجنس ب أو بالاقتران به. وإذ نقوم بذلك لا نستبعد بالطبع إمكان الجنسين أ و ب أن يكونا أيضًا أجناس لمركبات على نحو تتداخل فيه الأجناس المتعددة المتناسبة وعناصر المركّب بعضا ببعض. وينجم عن هذا التعريف أن أ *بما هو كذلك*، في عمومية مطلقة، يحيل إلى ب ما معطى في وحدة معه؛ أو لنقل ذلك بطريقة أخرى: إن الجنس المحض أ، ومن حيث يتعلق الوجود الممكن بالمفردات الفردية المتناسبة معه، يحيل إلى الجنس ب، أو أيضًا إلى أفراد مصداق هذا الجنس المعطاة بالارتباط به. وباختصار يمكننا أن نقول: إن كون أ ب هو مستقلّ نسبيا أو، تبعا للحالات لامستقلّ بالصلة بالجنس ب.

إما أن تعود المعية الضرورية، التي دار عليها الكلام في تعريفنا، إلى لحظة معيّنة، وإما أن تمتد برهة زمنية معيّنة من التواجد. في الحالة الأولى يكون ب كلا زمنيا وتمثل التعينات الزمنية عندها أيضًا (بما هي علاقات زمنية، برهات زمنية) في المضمون الشامل المتعين لـ ب. ويمكن بذلك لمضمون س يتضمن التعين الزماني $ز_د$، أن يصادر على وجود مضمون آخر ش مع التعين الزمني: $ز^1 = ز_د + \Delta$، وأن يكون جراء ذلك لامستقلا. ونجد، في فلك المجريات الفيميائية لـ«تيار الوعي»، أمثلة تشهد على اللااستقلال الذي تكلمنا عليه، مع القانون الماهويّ الذي بموجبه يتحول كلّ «آن» واعٍ راهن ممتلىء، بالضرورة وباتصال إلى ماضٍ لاموسّط؛ وهو قانون ينص بالتالي على أن الحاضر الواعي يستدعي بصورة متصلة المستقبل الواعي؛ ومن ثم أن الوعي الحافظ للماضي

اللاموسّط الذي له بدوره السمة المحايثة للآن الراهن، يتطلب ماضيّة(*) الفينمان المعطى للوعي بوصفه قد مضى للتوّ. وبالطبع فإن الزمان الذي نتكلم عليه هنا هو الصورة المحايثة للزمان المنتمي إلى تيار الوعي الفيميائي النفسي.

بمعنى تعريفنا، ولكي نذكر أمثلة أخرى من وجهات أخرى، نسمي مستقلّةً، في أي كلّ عينيّ لأوان حدسي بصري وبالنسبة إليه، كلّ قطعة أي كلّ قسم من الحقل البصري ممتلئا عينيّا؛ وكلّ لون لقطعة من مثل هذه، ومثالا، توزيع الألوان في الكلّ الخ.. هو لامستقلّ. وبدورهما فإن الحقل البصري الممتلىء والحقل اللمسي الممتلىء الخ.، هما مستقلان في كلّ الحدس الحسي الشامل الآني؛ أما الكيفيات، والصور، الخ.، وأيا كانت ملازمتها للكلّ أو لبعض أطرافه فهي لامستقلّة؛ ونلاحظ هنا في الوقت نفسه أن كلّ ما نظرنا إليه بوصفه لامستقلا أو مستقلا بالنسبة إلى الكلّ في المثال السابق، يجب أن ينظر إليه أيضًا بوصفه كذلك بالنسبة إلى الكلّ المعني الآن بما هو كذلك. أعني تصلح الحقيقة العامة الآتية:

ما هو مستقلّ أو لامستقلّ بالعلاقة مع ب، يحتفظ أيضًا بهذه الخاصية بالعلاقة مع أي كلّ ب[1] بالعلاقة معه يكون ب مستقلا أو لامستقلا ـ وتلك قضية لا تقبل بالطبع أي عكس. وبالتالي، وعلى الرغم من أن تلك العلاقة تتغير بحسب طريقة رسمنا للحدود، وعلى الرغم من أن الأفاهيم العائدة إليها تتغير بالتالي، فإن القانون الذي ذكرناه للتو ينشئ تعالقا بين مجموعات المضامين القائمة في صلة معينة. والأمر هو على هذا النحو أيضًا، ومثالا، حين نقارن أي مجموعة من مجموعات التواجد العائدة إلى أي أوان زمني مع مجموعات التعاقب التي تشملها، وأحيانا أيضًا مع الجملة الشاملة للزمن (الفيميائي) اللامتناهي والممتليء. إن استقلال المجموعة الأخيرة هو كونها الأشمل، وبالتالي فإن كلّ ما يُنظر إليه في نسق التواجد بوصفه مستقلا يجب أن لا ينظر إليه وبالضرورة بوصفه كذلك في نسق التعاقب، لكن في الحالة المعاكسة يكون ذلك كذلك. والواقع، إن طرفا في نسق التواجد (ومثالا قطعة محددة من الحقل الحسي

(*) كونه ماضيا.

البصري في امتلائه العينيّ) هو لا مستقلّ بالنسبة إلى كلّ الزمن الممتلىء إذا كنا نفهم تعيّنه الزمني بوصفه مجرد نقطة زمنية. لأن هذه النقطة الزمنية بما هي كذلك هي بحسب ما عرضنا أعلاه، لامستقلّة؛ ولا يمكن أن تمتلئ عينيّا إلا إذا ربطناها ببرهة زمنية ممتلئة، بديمومة؛ لكن إذا ما احللنا محل النقطة، ديمومة معينة فيها يكون المحتوى العينيّ المعني مفكَّرا بوصفه ثابتا إطلاقا، فإن هذا التواجد الديمومي سيمكن له أيضًا أن يحسب بوصفه مستقلا في ذلك الفلك الموسّع.

الفصل الثاني

أفكار حول نظرية الصور المحض للكلّ والأجزاء

§ 14 أفهوم التأسيس والمبرهنات ذات الصلة

ليس القانون الذي نُصّ عليه واستخدمناه في القسم الأخير من الفقرة السابقة، قضية أمبيرية لكنه ليس من جهة أخرى قانونا ماهويّا لاموسّطا، بل هو قابل للبرهنة عليه قبليًّا شأنه شأن كثير من القوانين المشابهة. إذ لا شيء يمكنه أن يلقي على قيمة التعينات الحاسمة ضوءا أفضل مما يفعل إمكان أن نعلّل استنباطيا مثل تلك القضايا المألوفة برداء آخر. وسنتوقف قليلا عند ذلك بسبب الأهمية العلمية الكبيرة التي يتضمنها إنشاء نظرية استنباطية في أي ميدان كان.

تعريفات.ـ إذا كان لا يمكن لـ أ، طبقا لقانون ماهويّ، أن يوجد بما هو كذلك إلا في وحدة تضمه وتقرنه مع م، سيمكننا أن نقول: *إن بـِ أ، بما هو كذلك، حاجة إلى أن يؤسِّسه* م أو أن نقول أيضًا: إن بـِ أ، بما هو كذلك، حاجة إلى أن يكتمل بـ م. وبالتالي فإذا كان $أ_{ه}$ و $م_{ه}$ *حالتين فرديتين* متعينتين، ومتحققتين في كلّ واحد، مع قيام الجنسين المحض أ أو م في العلاقة المشار إليها، سنقول: *إن* $أ_{ه}$ مؤسس على $م_{د}$ وحصرا على $م_{ه}$ حين يمكن لـ $م_{ه}$ وحده أن يلبي الحاجة التي بـ $أ_{ه}$ إلى أن يكتمل. ويمكننا بالطبع أن ننقل هذه الاصطلاحات إلى الأنواع نفسها. ولا ضير في اشتراك المعنى هنا. إلى ذلك، سنقول على نحو أقل تعيّنا: إن بين المضمونين أو النوعين المحض علاقة *تأسيس* أو أيضًا علاقة *اقتران ضروري*؛ الأمر الذي يهمل تماما مسألة أي من هاتين العلاقتين الممكنتين وغير المتنابذتين، نرى-إليها. فالتعبيران اللامتعينان: *$أ_{ه}$* به

حاجة إلى مكمّل، وأ$_0$ مؤسس على أوان معين، هما مرادفان للتعبير: أ$_0$ هو لامستقلّ.

مبرهنة 1. ـ *إذا كان بـ أ، بما هو كذلك، حاجة إلى أن يؤسس بـ م، فإن أي كلّ له أ كجزء إنما ليس م، به أيضًا حاجة إلى التأسيس نفسه.*

هذه المبرهنة واضحة وضوح المسلمة. إذا كان لا يمكن لـ أ أن يوجد من دون أن يكتمل بـ م، فإنه لا يمكن لكلّ مركب من أ ولا يتضمن فيه أي م أن يلبي الحاجة إلى مكمل أ، وعليه أن يشاركه بدوره بهذه الحاجة.

وكلازمة، يمكننا أن نقول، آخذين بالحسبان تعريف المقطع السابق:

مبرهنة 2. ـ *إن الكلّ الذي يتضمن كجزء منه أوانا لامستقلا، من دون المكمل الذي يصادر عليه، هو أيضًا لامستقلّ وهو كذلك بالنسبة إلى أي كلّ مستقلّ من نسق أعلى يكون فيه ذلك الأوان اللامستقلّ متضمنا أيضًا.*

مبرهنة 3. ـ *إذا كان ج جزءا مستقلا عن Γ[*] [وإذًا[1] نسبة إلى Γ] فإن كلّ جزء مستقلّ جـ من ج سيكون أيضًا جزءا مستقلا عن Γ.*

فإذا كان بِ جـ، *منظورا إليه بالنسبة إلى* Γ، حاجة إلى مكمل م وله بالتالي الأساس م$_0$ في مجال Γ فإن على هذا الأساس أن يكون متضمنا أيضًا في ج. لأنه من دون ذلك سيكون بـ ج، تبعا للمبرهنة 1، حاجة إلى مكمّل بالنظر إلى م، وحيث إن م$_0$ هو جزء من Γ فإن ج سيكون، تبعا للمبرهنة 2، لامستقلا بالنسبة إلى Γ، وذاك ما يتناقض مع الافتراض. والحال، إنه تبعا للمبرهنة الأخيرة، فإن جـ هي جزء من ج مستقلّ، وإذن أيضًا بالنسبة إلى ج؛ لا يمكن بالتالي أن يكون ثمة، في مجال ج، ولا من ثم في مجال Γ بأسره، أي شيء يصلح كأساس لِ جـ.

وإذا ما غيرنا الرموز تغييرا مطابقا فإن المبرهنة الراهنة يمكن أن تقال كما يأتي:

(*) غَمّا gamma اليوناني المقابل لـ ج العربي. وحيث لا يفرّق الخط العربي بين حرف التاج G والحرف العادي g سأشير إلى الأول ب ج وإلى الثاني ب جـ

(1) أي بالمعنى الذي سنحتفظ به في كل هذا الفصل، معنى الآصطلاح المختصرالمعرّف بالفقرة السابقة.

إذا كان أ جزءا مستقلا من ب وب جزءا مستقلا من ج فإن أ يكون جزءا مستقلا من ج.

وباختصار أكبر أيضًا:

إن جزءا مستقلا من جزء مستقلّ هو جزء من الكلّ مستقلّ.

مبرهنة 4. ـ *إذا كان جـ جزءا من الكلّ ج لامستقلا فإنه يكون أيضًا جزءا لامستقلا من أي كلّ آخر يكون ج جزءا منه.*

يعني كون جـ لامستقلا بالنسبة إلى ج أن له أساسا في م. المنتمي إلى مجال ج. وعلى هذا ال م. نفسه بالطبع أن يوجد أيضًا في مجال أي كلّ أعلى من ج أي كلّ متضن ج كجزء منه؛ فعلى جـ إذًا أن يكون لامستقلا بالنسبة إلى أي كلّ من تلك الكلاّت. (ولنضف أنه يمكن لِ جـ على العكس أن يكون مستقلا بالنظر إلى كلّ رديف؛ ويكفي لأجل ذلك أن نرسم الحدود بحيث يبقى المكمل الضروري م. مستبعدا منه. وقطعة مجردة من امتداد ظهوري، إنما متخذة كأوان هو أيضًا مستقلّ بالنسبة إلى ذلك الامتداد؛ لكن هذا الامتداد الأخير يكون بدوره لامستقلا بالنسبة إلى الكلاّت العينيّة للامتداد الملىء.)

ويمكن لمبرهنتنا أن تصاغ في صور مشابهة للسابقة، أعني:

إذا كان أ جزءا من ب لامستقلا، وب جزءا من جـ لامستقلا، يكون أ أيضًا جزءا لامستقلا من جـ

إن جزءا لامستقلا من جزء لامستقلّ هو جزء من الكلّ لامستقلّ.

مبرهنة 5.ـ *الموضّع اللامستقلّ نسبيا هو أيضًا لامستقلّ إطلاقا؛ وعلى العكس لا يمكن للموضّع المستقلّ نسبيا أن يكون لامستقلا بالمعنى المطلق.*

يُنظر إلى المقاطع السابقة للبرهنة.

مبرهنة 6. ـ *إذا كان أ و ب جزئين من كلّ ج ما مستقلان فهما أيضًا مستقلان واحدهما بالنسبة إلى الآخر.*

لأنه إذا كان بِـ أ حاجة إلى ب أو إلى أي جزء من ب كمُكمّل، سيكون أ مؤسسا على عدد معين (هو العدد ب) من مجمل الأجزاء المتعينة بـ ج؛ وبالتالي لن يكون أ مستقلا بالنسبة إلى كله ج.

§ 15 الانتقال إلى معالجة العلاقات الأساسية بين الأجزاء

لننظر الآن إلى بعض الاختلافات المرموقة في العلاقات القبلية بين الكلّ والجزء كما بين أجزاء كلّ واحد بعينه. ذلك أن عمومية العلاقات تلك تترك المجال واسعا لأكثر الفروق تنوعا. إذ ليس كلّ جزء متضمن على النحو نفسه في الكلّ وليس كلّ جزء متداخل مع كلّ آخر على النحو نفسه في وحدة الكلّ. وحين نقارن العلاقات بين الأجزاء في كلاّت مختلفة أو حتى في كلّ واحد بعينه سنجد فروقا فاقعة يتأسس عليها التعبير الدارج عن مختلف أنواع الكلاّت والأجزاء. وعلى سبيل المثال، إن اليد هي جزء من الإنسان على نحو مغاير تماما لما هو لون هذه اليد، للامتداد الكامل للجسم، للأفاعيل النفسية أو أيضًا للآونة الجوانية لتلك الفينمانات. فأجزاء الامتداد تتحد بعضا ببعض على نحو مغاير تماما من النحو الذي تتحد عليه هي نفسها مع ألوانها الخ. . وسنلاحظ على الفور أن الفروق تلك تدخل تماما في دائرة مباحثنا الراهنة.

§ 16 التأسيس المتبادل والتأسيس وحيد الجانب، والموسّط واللاموسّط

إذا نظرنا إلى زوج ما من أجزاء كلّ ما سيمثل للعيان الإمكانان الآتيان:

1. تقوم بين الجزئين علاقة تأسيس.
2. لا تقوم هذه العلاقة. في الحالة الأولى يمكن للتأسيس أن يكون:

أ. *متبادلا* .

ب. *وحيد الجانب*، بحسب ما إذا كانت الصلة بموجب قانون، مرتدة أم غير مرتدة. وهكذا فإن اللون والامتداد، في وحدة حدس ما[1]، يتأسسان بالتبادل، حيث إنه لا يمكن لأي لون أن يفكّر من دون امتداد ما، ولا لأي امتداد من دون لون ما. وعلى العكس فإن السمة الحكمية تتأسس من جانب واحد على ما يكمن في أساسها من تصوّرات حين لا يكون على هذه أن تعمل كأساس حكمي. ويتطابق تفريق برنتانو للأجزاء القابلة للقطع «بالتبادل» من الأجزاء

(1) وبكلام أكثر دقة: في وحدة المحدوس المبصَر بما هو كذلك.

«القابلة للقطع من جانب واحد»، يتطابق من حيث مصداقه إنما لا من حيث تعريفه، مع التفريق السابق. ويتناسب وغيابَ أي علاقة تأسيسية عند برِنْتانو التعبيرُ المكمّل: «القابلة للقطع بالتبادل».

وليس بغير ذي أهمية، هنا، السؤال عما هو شأن الاستقلال أو اللااستقلال بالنسبة إلى الأجزاء، وبالنسبة إلى الكلّ الذي ننظر إليها فيه بالطبع. إذا كانت تقوم علاقة تأسيس متبادلة بين جزئين فإن لااستقلالهما النسبي لا يطاوله شك: ومثالا في وحدة الكيفية والموضّع. والأمر على خلاف ذلك حين تكون هذه العلاقة من جهة واحدة وحسب: في هذه الحالة يمكن للمضمون المؤَسِّس (وليس بالطبع المضمون المؤَسَّس) أن يكون مستقلا. وهكذا يتأسس شكل القطعة في امتداد ما في القطعة، ويكون إذن لامستقلا بالنسبة إلى كلّ ذلك الامتداد في مستقلّ بالنسبة إليه.

إلى ذلك، يمكن لتأسيس الجزء في آخر أن يكون:

أ) *لاموسّطا* أو

ب) *موسّطا* بحسب ما يكون الاقتران بين الجزئين لاموسّطا أو موسّطا. وبالطبع ليست هذه العلاقة، أكثر مما هي السابقة، مرتبطة بالآونة الحاضرة فرديا بل تخص علاقة التأسيس من حيث قوامها الماهويّ. إذا كان أ. مؤسسا لاموسّطا في ب. إنما على نحو موسّط في جـ. (على افتراض أن ب. مؤسس لاموسّط في جـ.)، فإن النتيجة الصالحة كليا والماهويّة المحض هي أن أ بعامة مؤسس لاموسّط في ب وموسّط في جـ، وتلك نتيجة أنه إذا كان أ و ب بعامة مرتبطين فسيكونان كذلك بلاتوسّط في حين أنه إذا كان أ وج مرتبطين فلن يكونا كذلك إلا بتوسّط. *إن نسق التوسّط واللاتوسّط مؤسس بموجب قوانين في الأجناس المحض*. وأوان الجنس *لون* وكذلك، على سبيل المثال، وبصورة مختلفة تماما، الأوان *فاتح*، لا يمكنهما أن يتحققا في ومع فرق نهائي، كـ *أحمر وأزرق* الخ.. وهذا الأخير لا يمكنه بدوره أن يتحقق إلا بالتعالق مع تعيين امتدادي ما. وتشترط هذه الاقترانات وهذه التأسيسات اللاموسّطة دائما الاقتران والتأسيس الموسّط بين الأوان *لون* أو *فاتح* وأوان *التعيين الامتدادي*. ومن الواضح أن قوانين التعالق هذه، التي تنتمي إلى التأسيسات الموسّطة، هي نتائج تحليلية، وبكلام أدق:

مستنتجة من النتائج المنتمية إلى التأسيسات اللاموسّطة.

§ 17 التعيين الدقيق للأفاهيم: قطعة، أوان، جزء فيزيقي، مجرد، عينيّ

يمكننا الآن أن نختزل سلسلة من الأفاهيم المعروفة جيدا والأساسية إلى الأفاهيم المثبَّتة أعلاه، وأن نضفي عليها بذلك تعيينا دقيقا. ولنلاحظ على الفور أنه قد يعترض على بعض تلك الألفاظ، لكن الأفاهيم المرتبطة معها في ما يلي هي ذات قيمة كبيرة.

نثبِّت بداية قسمة أساسية لأفهوم الجزء، أعني قسمة بين *القطع* أو الاجزاء بمعنى *أضيق*، والآونة أو الأجزاء *المجردة* من الكلّ. *وسنسمي قطعة كلّ جزء مستقلّ بالنسبة إلى الكلّ ج وأوانا* (جزءا مجردا) *من هذا الكلّ ج نفسه كلّ جزء لامستقلّ بالنسبة إليه*. وقلما يهم هنا ما إذا كان الكلّ نفسه، المنظور إليه بإطلاق أو بالنسبة إلى كلّ أعلى، مستقلا أم لا. *ويمكن للأجزاء المجردة، من ثم أن يكون لها بدورها قطعا، وأن يكون لهذه القطع بدورها أجزاء مجردة*. فنحن نتكلم على قطع من ديمومة ما على الرغم من أن الديمومة هي شيء ما مجرد، وكذلك على قطع من امتداد ما. إن صور تلك القطع هي أجزاء مجردة ملازمة لها.

وسنسمي: قطعا *متنابذة بالتبادل (منفصلة)*، القطعَ التي ليس لديها أي قطعة متماهية مشتركة. وسنسمي: *تقطيعا* لكلّ ما، تقسيمَ هذا الكلّ إلى عدة قطع تتنابذ. ويمكن لقطعتين من هذا النوع أيضًا أن يكون لها أوان متماه مشترك. وهكذا فإن *الحد* المشترك هو أوان متماه بالنسبة إلى قطعة متصلة منقسمة إلى أجزاء. ويقال عن القطعة إنها *مفصولة* حين تكون منفصلة بالمعنى الدقيق للفظ وحين لا يكون لها بالتالي *أي أوان واحد* متماه.

وكما أن الجزء المجرد هو أيضًا مجرد بالعلاقة مع أي كلّ أوسع، وبعامة بالعلاقة مع أي مجموعة موضّعات شاملة لذلك الكلّ، فإن معطى مجردا منظورا إليه نسبيا هو بالضبط مجرد منظور إليه إطلاقا. ولا يمكن لهذا الأخير أن يعرّف من وجهة النظر النسبية بوصفه الحالة القصوى التي تكون فيه العلاقة متعينة إطلاقا *بالمجموعة الكاملة* للموضّعات بعامة؛ بحيث إنه ليس ثمة من حاجة إلى تعريف

مسبق للمجرد أو للامستقلّ بالمعنى المطلق. وبالتالي فإن *المجرد* بما هو *كذلك* هو موضّع يشكل بعامة جزءا لامستقلا من كلّ معطى.

وحين يمكن لكلّ أن يتقطع بحيث تكون قطعه، ماهويّا، من الجنس الأخير للجنس المتعين بالكلّ المنقسم، سنسميه كلًّا مصداقيا ونسمي أجزاءه *أجزاء مصداقية*. ذاك هو الحال على سبيل المثال في قسمة امتداد إلى امتدادات، ونوعيا في قسمة فسحة مكانية إلى فسحات مكانية وفي قسمة فسحة زمنية إلى فسحات زمنية الخ..

ويمكننا أن نضيف هنا أيضًا التعريفات الآتية: يدعى موضّع ما، بالصلة بآونته المجردة، *عينيّا نسبيا*، وبالنظر إلى آونته الأقرب *عينيّها الأقرب*. (وسنعين بدقة أكبر، في الفقرات اللاحقة، الفرق الذي نقترحه هنا بين الآونة الأقرب والآونة الأبعد). يمكن للعينيّ الذي ليس مجردا، من أي وجهة نظر كان، أن يسمى *عينيّا مطلقا*. مثلما هو صحيح أن كلّ مضمون مستقلّ إطلاقا يمتلك أجزاء مجردة، يمكن لكلّ منها أيضًا أن يُنظر ويُشار إليه كعينيّ مطلق. لهذين الأفهومين إذًا مصداق مماثل. ويمكن للسبب نفسه أن يستعمل بدلا من اللفظ: *قطعة*، اللفظ: جزء عينيّ حسبان هذه الصفة بالطبع كمطلقة أو نسبية بحسب ما إذا كان للكلّ نفسه أجزاء مجردة وحسب، أم كان هو نفسه مجردا. وحين سنستعمل اللفظ عينيّ لوحده سنقصد بعامة العينيّ المطلق.

§ 18 الفرق بين أجزاء الكلّ الموسّطة وأجزائه اللاموسّطة

يرتبط مع الفرق بين القطع والأجزاء المجردة، ارتباطا وثيقا، الفرقُ بين *الأجزاء الموسّطة والأجزاء اللاموسّطة*، وبكلام أوضح الفرق بين الأجزاء الأقرب والأجزاء *الأبعد*. لأن كلمتي موسّطة ولاموسّطة يمكن أن تفهما بمعنى مزدوج. وسنعالج بداية معنى الكلمة الذي يحضر للذهن أولا.

إذا كان ϶ (ج) جزءا من الكلّ ج فإن جزءا من هذا الجزء ومثالا ϶ (϶ (ج) سيكون بدوره جزءا من الكلّ ج إنما جزء موسّط. ويمكن عندها لـ ϶ (ج) أن يُوصف بأنه جزء من الكلّ *لاموسّط بالمقارنة*. وهذا التفريق نسبي لأن ϶ (ج) يمكنه بدوره أن يكون جزءا موسّطا أعني بالنسبة إلى جزء آخر من الكلّ يكون هو

فيه متضمنا كجزء. ويتحول هذا التفريق النسبي إلى تفريق مطلق إذا ما فهمنا بـ *الأجزاء اللاموسّطة إطلاقا* تلك التي بالنسبة إليها ثمة أجزاء في الكلّ تكون هذه الموسّطة أجزاء ملازمة لها. وبالتالي إذا ما فهمنا بأجزاء *لاموسّطة إطلاقا* الأجزاء التي لا يمكن أن تعد أجزاء من أي جزء آخر من الكلّ نفسه. إن كلّ جزء هندسي من امتداد ما هو لاموسّط بهذا المعنى المطلق؛ لأن له دائما أجزاء أخرى (هندسية) تضم الأجزاء السابقة. ومن الصعب أن نورد أمثلة مطابقة على الأجزاء اللاموسّطة إطلاقا. إلا أنه يمكننا أن نذكر الأمثلة الآتية: إذا كنا في حدس حسي نُطلِّع المركب الموحد لكلّ الآونة الجوانية التي تبقى متماهية في حال حدوث مجرد تغير في المكان، فإن هذا المركّب يشكل جزءا من *كلّ* لا يمكن أن يستردفه أي جزء. والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى كلّ مؤلَّف من مجرد امتدادات الأجزاء بالاحالة إلى جسم هندسي مناسب مستقلّ عن موضّعه. فلو قصرنا تفريقنا هذا على أجزاء نوع واحد بعينه لكان أوان اللون المتجانس جزءا لاموسّطا بإطلاق، على افتراض أن ليس ثمة في الكلّ أي أوان من الطبيعة نفسها يمكننا أن ندسَّه فيه باعتباره جزءا منه. وعلى العكس، فإن التلوين الملازم لقطعة من الكلّ يجب أن يُعد لاموسّطا من حيث يُسهم في التلوين الشامل للكلّ. والأمرعلى النحو نفسه بالنسبة إلى الصنف الممتد، إلى الامتداد الشامل الذي هو جزء لاموسّط إطلاقا من الشيء الممتد، وكذلك جزء من قطعة من الامتداد الذي هو جزء لاموسّط إطلاقا من الشيء الممتد.

§ 19 معنى جديد لذلك الفرق: الأجزاء الأقرب والأجزاء الأبعد من الكل

تكتسب كلمتا الأجزاء اللاموسّطة والأجزاء الموسّطة مضمونا مختلفا تماما حين نأخذ بالحسبان بعض الفروق المرموقة التي تفرض نفسها إذا ما قارنّا العلاقات القائمة بين الكلاّت والأجزاء اللاموسّطة[1]. فحين نفكّر كلا مصداقيّا بوصفه مقطّعا تكون قطعه بدورها قابلة لأن تقطّع؛ والأمر على النحو نفسه بالصلة

---

(1) Bolzanos *Wissenschaftslehre* I, § 58, S. 25f. Und Twardowski, a.a. I, § 9. S. 49 f.

مع قطع القطع تلك وهكذا دواليك. إن أجزاء الأجزاء هي هنا أجزاء من الكلّ على نحو ما هي عليه الأجزاء الأولى بالضبط؛ ولا نلاحظ هنا تماهيا متعلقا بنوع علاقة الأجزاء فيما بينها، نوع يشرط بالنسبة إلى الكلّ كلمة أجزاء متجانسة وحسب ـ قطع القطع هي بدورها قطع من الكل[2] ـ بل يظهر أيضًا تماهي تلك العلاقات بين الكلّ والأجزاء إما الموسّطة وإما اللاموسّطة (نسبيا) بحيث إننا، جراء مختلف الانقسامات الممكنة التي فيها يظهر الجزء نفسه ويمكنه أن يظهر تارة من قبل وطورا من بعد، لا نجد أي داع لأن نولي الأولوية المطلقة بعض الأجزاء دون بعضها الآخر فيما يتعلق بنمط ملازمتها للكلّ: ولا يتناسب هنا وتناقصَ الأقسام تناقصٌ ثابت وموضوعي في علاقة الأجزاء بالكلّ؛ وليس ذلك لأن كلمات الأجزاء الموسّطة والأجزاء اللاموسّطة هي كلمات عسفية وتفتقر إلى أساس موضوعي. إن للكلّ الفيزيقي حقا أجزاء ينظر إليها في المكان الأول، وهذه الأجزاء لها أيضًا بدورها وبالقدر نفسه أجزاء متميزة فيها ومن ثم موسّطة بالنسبة إلى الكلّ؛ والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى كلّ خطوة في التقسيم التدرجي. لكن الأجزاء الأبعد ليست، لِيّاها، أبعد عن الكلّ من الأجزاء الأقرب. وعلى الأجزاء، على أي حال، أن يكون لها أيضًا تراتبها في تراتب الانقسامات، ويفتقر هذا التراتب الأخير إلى أساس موضوعي. في الكلّ الفيزيقي، ليس ثمة من انقسام فِيّاه، ولا من مجموعة محددة بوضوح من الانقسامات تحتل الدرجة الأولى من الانقسام؛ ليس ثمة، انطلاقا من انقسام معطى، أي تدرج تعينه طبيعة المطلب نحو انقسام جديد أو درجة جديدة في الانقسام. ويمكننا أن نبدأ من أي انقسام كان مع أخذ أفضلية جوانية ما بالحسبان. ويمكن لكلّ جزء موسّط أيضًا تبعا لنمط الانقسام المفضل، أن يعدّ بمثابة قسم لاموسّط، ولكلّ قسم لاموسّط بمثابة قسم موسّط.

والأمر على خلاف ذلك تماما إذا ما أخذنا أمثلة أخرى. إن تعاقب النغمات المشكل وحدة حدسية، ميلوديا على سبيل المثال، هو كلّ نعثر فيه على بعض النغمات بوصفها أجزاء. ولكلّ من هذه النغمات بدورها، أجزاء، أوان كيفية،

---

(1) طريقة جديدة للتعبير عن القضية 3 من § 14.

أوان اشتداد، الخ. ، وأجزاء هي، بما هي أجزاء أجزاء، أجزاء أيضًا من الميلوديا؛ لكن من الواضح في هذه الحالة أن التوسّط الذي بموجبه يلازم الأوانُ الكيفي للنغمة المفردة الكلّ، لا يعود إلى تعاقب تقسيمنا الذاتي ولا إلى دواع ذاتية أخرى. وصحيح أنه من الأكيد أن على النغمة إيّاها «أن تُبرز» إذا ما أردنا أن نلاحظ الأوان الكيفي لنغمة مفردة لِيّاها. وأن الدرك المميِّز لجزء لاموسّط يفترض تميُّز اللاموسّط هذا. إلا أننا لا نخلط بين هذه العلاقة الفيميائية والوضع الموضوعي المعني هنا: فمن البديهي أن الكيفية فِيّاها ليست جزءا من الميلوديا إلا بقدر ما هي جزء من النغمة المفردة وهي تنتمي إلى هذه بلاتوسّط، في حين أنها لا تنتمي إلا بتوسّط إلى المجموع المؤلف من تلك النغمات. لا يعود هذا التوسّط إذن إلى تفضيل عسفي أو حتى مشروط بإلزام سيكولجي لانتهاج قسمة ما، يكون جراءها علينا أن نعمل بداية مع النغمة ومن ثم مع أوانها الكيفي؛ بل إن النغمة، فِيّاها، هي التي تحل أولا في كلّ الميلوديا في حين أن كيفيتها ليست سوى جزء لاحق لاموسّط. والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى اشتداد النغمة؛ بل اكثر، قد يبدو بصدده أنه يبعدنا خطوة أكثر بعد تقريبا عن كلّ الميلوديا، وأنه ليس أوانا لاموسّطا للنغمة، وأنه أقرب إلى كيفيتها وأنه إذًا جزء ثانوي بالنسبة إليها (ذاك فهم قد لا يسلم به من دون تحفظّات، وفهم سيكون به حاجة من ثم إلى أن يفحص عن كثب). ولو كان مسوغًا لنا أن نرى في كيفية النغمة المعنية، ال دو مثالا، جزءا يمثل ما هو مشترك بينها وبين جميع النغمات بما هي كذلك، وإذًا أوانها «الجنسي»، لكان ذلك الجزء ملازما بالدرجة الأولى للكيفية، وبالدرجة الثانية للنغمة وبالدرجة الثالثة على الأقل للتشكّل النغمي بأسره. وكذلك فإن الأوان لون أو الأوان هيئة، الملازم لجزء مصداقي من موضوع محدوس بصريا (بما هو كذلك)، يندرج بداية في هذا الجزء وفقط ثانيا في كلّ الحدس. إن «الحجم» الملازم للامتداد المتشكل والذي يؤلف الصنف الأول من المقدار المنتمي إليه، يتصرف على نحو لاموسّط أيضا بالنسبة إلى الكلّ (ولا يدور الأمر على ذلك بالطبع في فلك المعطيات الحسية المحض عن تعينٍ كمي خاصيّ بما هو كذلك).

بعد هذه النقاشات يجب أن يكون قد اتضح المعنى الجديد الدال على الفرق

بين الأجزاء اللاموسّطة والأجزاء الموسّطة. لكن الفرق ليس نسبيا وحسب بل هو معطى في أي كلّ لأجزاء منتمية مباشرة إلى الكلّ إيّاه وليس إلى جزء من أجزائه بدايةً. وبالنسبة إلى الجزء المنفرد، يتعين بالتأكيد، تبعا للحالة، ما إذا كان موسّطا أم لا، وما إذا كان، في الحالة الأولى، موسّطا من الدرجة الأولى أم الثانية أم من درجة أبعد. وقد يمكننا أن نتكلم هنا، كي نفرِّق اصطلاحيا، على أجزاء *أقرب وأبعد*، أو أيضًا كي نعرِّف بوضوح أدق بعد، على أجزاء *أولى وثانية* الخ. ، من الكلّ؛ وسنحتفظ بحديّ الجزء *الموسّط* والجزء *اللاموسّط* بمعناهما الأعمّ القابل للتطبيق على أي أجزاء كانت. فالأجزاء الثانية هي أجزاء أولى من أجزاء أولى، والأجزاء الثالثة أجزاء أولى من أجزاء ثانية الخ. . ومن الواضح أن أفاهيم هذه السلسلة لا يتلاءم بعضها مع بعض.

يمكن لأجزاء أولى أن تكون، بل أن تصير بعامة، في الوقت نفسه موسّطة إطلاقا. على أي حال، ثمة أيضًا أجزاء أولى هي لاموسّطة إطلاقا أي ليست متضمنة كأجزاء في أي جزء آخر من الكلّ. وكلّ قطعة من *امتداد* ما هي متضمنة فيه بوصفها قطعة أولى على الرغم من أنها يمكن أن تفكَّر بوصفها جزءا موسّطا من الامتداد نفسه. موضوعيا، ثمة دائما أجزاء القطعةُ جزء منها. وعلى العكس ليس شكل الامتداد متضمنا كجزء في أي من أجزائه.

§ 20 الأجزاء الأقرب والأجزاء الأبعد بعضها نسبة إلى بعض

تكلمنا أعلاه على الأجزاء الموسّطة واللاموسّطة، الأقرب والأبعد بالعلاقة مع *الكلّ* الذي إليه تنتمي لكننا نستعمل أيضًا هذه الحدود في العادة، وإن بمعنى مختلف تماما، حيث ننظر إلى *الأجزاء في علاقتها بعضا ببعض*، ونتكلم على تعالق لاموسّط وموسّط بين الأجزاء ونقيم في هذه الحالة الأخيرة، فروقا. ونقول إن بعضها أقرب من الآخر والآخر أبعد. ويجب أن نأخذ بالحسبان العلاقات الآتية: في العادة قد تتضمن صورة اقترانية بخاصة جزئين أ و ب في وحدة جزئية واحدة تستبعد أجزاء أخرى، وإلى ذلك أن يكون ب ، وليس أ، مقترنا مع ج أيضًا، أي جراء صورة واحدية مركبة تنجم عن الاقترانين أ ∩ ب و ب ∩ ج. وسنسمي عندها هذه الاقترانات الأخيرة اقترانات لاموسّطة، والاقتران بين أ و ج

الذي يتحقق بصورة أ ∩ ب ∩ ج اقترانا موسّطا. وإذا كان يوجد اقترانات أخرى خاصة مثل ج ∩ د، د ∩ هـ الخ.، سنقول إن حديها المتطرفين د و هـ هما في اقتران موسّط مع أ يتزايد باستمرار، وأما د فهي الجزء الأبعد عن أ من ج، و هـ الجزء الأبعد بعد من د الخ.. ومن البديهي أننا لم نسم على هذا النحو إلا مجرد حالة خاصة. إذ قد يمكن لكلّ حرف، أ، ب، ج...، على سبيل المثال أن يضم وحدة جزئية مركبة. وإذًا مجموعا كاملا من الأطراف المجتمعة في وحدة، وفي هذه الحالة قد تظهر لنا أطراف المجموعات مختلفة أيضًا، جراء التعالقات التي تربط تلك الوحدات الجزئية بعضا ببعض، بوصفها كلات، أي بوصفها علاقات تعالقية متفاوتة البعد.

أن يكون ثمة بعد طرائق أخرى من الاقتران، وأن يكون ثمة بخاصة اقترانات لاموسّطة أيضًا بين الأطراف المقترنة مباشرة (بل التي من النوع نفسه ربما للاقترانات القائمة بين الأطراف المقترنة بلاتوسّط) فتلك نقطة قد تركناها جانبا فيما سبق. وننظر الآن إلى الأطراف حصرا من وجهة نظر صور العلاقات التعالقية المتعينة باقترانات أولية. وستكون دراسة تلك الصور ذات أهمية خاصة بالطبع بالنسبة إلى ذلك الصنف المرموق من الحالات الذي يدخل، نظريّا وعمليّا أيضا، غالبا في الحسبان، والذي يمكن أن يُنوُه بسمته الخاصة بسهولة بمثال اقترانات النقاط في خط مستقيم. فحين نفصل من خط سلسلة ما من النقاط، نلاحظ أن الاقترانات اللاموسّطة للأطراف المقترنة الموسّطة تنتمي هي والاقترانات بين الأطراف المجاورة بلاتوسّط إلى جنس واحد بعينه من الاقتران، وذلك بحيث لا تتميز منه إلا بفرقها النوعي الأخير حين يكون هذا الفرق نفسه متعينا من دون لبس بالفروق بين الاقترانات التي تنشيء التوسط في كلّ حال. والأمر على النحو نفسه في التعاقبات الزمنية، وفي التشكلاّت المكانية، وباختصار أينما أمكن للاقترانات أن تتميز *بقطع* موجهة من جنس واحد بعينه. وبكلمة، ثمة أينما كان إضافة *لقطع* ويمكننا مع ذلك هنا أن لا نأخذ بالحسبان ذلك كله في معالجتنا محض الصورية.

ويمكن اختصار الماهويّ على النحو الآتي: يشكل اقترانان *ترابطا* واحدا حين يشتركان بأطراف ما إنما ليس بجميع أطرافهما (وبالتالي حين لا يتطابقان

وعلى سبيل المثال حين ترتبط الأطراف بوساطة اقترانات مختلفة) فكلّ ترابط هو بالتالي اقتران مركّب. وتنقسم الاقترانات إذن إلى اقترانات تتضمن ترابطات، واقترانات لا تتضمن ذلك، واقترانات النوع الأول هي مركّبات اقترانات من النوع الثاني. ويقال عن أطراف اقتران خالٍ من الترابط: *مقترنة لاموسّطة أو متجاورة*. ويجب أن يكون في كلّ ترابط، وبالتالي في كلٍّ كلٍّ يتضمن ترابطات، أن يكون ثمة أطراف *مقترنة لاموسّطة*، أي تشكل جزءا من اقترانات جزئية لا تتضمن ترابطات. ويقال عن الأطراف الأخرى لكلّ مثل هذا، *مقترنة موسّطة* بعضها ببعض. والطرف المشترك لـ *ترابط بسيط*: أ ∩ ب ∩ ج (بسيط لأن ليس لديه أي اقتران بمثابة جزء) هو تبعا لهذه التعريفات مقترن بلاتوسّط مع جيرانه، في حين أن جيرانه مقترنة بدورها بتوسّط بعضها مع بعض الخ.. ويعود تعبير الأجزاء الأقرب والأجزاء الأبعد بعضا عن بعض، يعود دائما إلى الترابطات: تعطينا أفاهيم *المجاور* (طرف مقترن بلاتوسّط) *ومجاور لمجاور* الخ، بعد مكمّل من السهل تعيينه من الوجهة الصورية، تعطينا درجات الـ«بعد» ولا تكون من ثم سوى *الأعداد الترتيبية*: أول، ثان الخ.. والهدف من المكمّل بالطبع هو الحفاظ على وحدة معنى تلك الأفاهيم بتثبيت «معنى تدرجي»، ومثالا بإدخال فكرة *اللاارتداد الماهويّ* لصنف من العلاقات تنجم عنه تشكلاّت افهومية مثال: *مجاور* يميني *لـ أ* (الأول عن يمين أ) ومجاور يميني *للمجاور اليميني لـ أ* (الثاني عن يمين أ) الخ. ـ لا تتطلب أهداف المبحث الراهن ان نفحص عن كثب هذه النقطة التي ليست من دون أهمية فِيّاها.

§ 21 التعيين الدقيق لأفهومي الكلّ والجزء الصارمين وكذلك لأنواعهما الماهويّة بوساطة أفهوم التأسيس

لقد انصب اهتمامنا في المعالجات السابقة على العلاقات الماهويّة الأعمّ بين الكلّ والجزء أو بين الأجزاء فيما بينها (أجزاء المفاهيم المتعالقة في «كل»). وكان أفهوم الكلّ *مفترضا* في تعريفاتنا ووصوفنا تلك. إلا أننا يمكن أن نهمل ذلك الأفهوم *أينما كان* وأن نُحل محله مجرد *القيام معا* لمفاهيم كنا علَمناها لها كأجزاء. وهكذا سيمكننا على سبيل المثال أن نُعرِّف ما يأتي:

مفهوم الصنف أ مؤسس في مفهوم الصنف ب حين لا يمكن لـ أ، ماهويّا (أي بقانون، وجراء خاصيته النوعية)، أن يقوم من دون أن يقوم ب أيضًا؛ ما يعني إهمال مسألة ما إذا كان، إلى ذلك، قيام ج أو د معا مطلوبا أم لا.

والأمر على نحو مشابه بالنسبة إلى التعريفات الأخرى. فإذا ما فهمنا كلّ تلك المفاهيم بالعمومية نفسها سيكون بإمكاننا أن نعرّف، على نحو ما، *الأفهوم الصارم للكلّ بوساطة أفهوم التأسيس*، على النحو الآتي:

نفهم بـ كلّ، مجموعا من المضامين التي تندرج في *تأسيس* موحّد وذلك من دون اللجوء إلى مضامين أخرى. ونسمي مضامين مثل ذلك المجموع أجزاءً. ويعني التعبير: *وحدة تأسيسية*، *كلّ مضمون متعالق بكلّ آخر إما مباشرة وإما غير مباشرة عبر تأسيس ما*. ويمكن أن يحصل ذلك على نحوين: إما أن تكون كلّ هذه المضامين مؤسسة بعضا في بعض بتوسط أو بلا-توسط بمساعدة خارجية وإما أن تتأسس على العكس جميعها *معا* ومن دون مساعدة خارجية أيضًا. في هذه الحالة الأخيرة، ليس من المستبعد أن يتشكل المضمون الموحد من مضامين جزئية تتأسس بدورها على نحو مشابه في مجاميع(*) جزئية من المجموع المفترض، كذلك ليس من المستبعد أن يكون المضمون الشامل مؤسسا في المجموع بأسره. أخيرا قد يكون ثمة أيضًا حالات متوسطة حيث تتحقق، على سبيل المثال، وحدة التأسيس بحيث يؤسس أ مع ب مضمونا جديدا، ويؤسس ب بدوره من ثم مضمونا جديدا مع ج، وج مع د الخ.. وباختصار على طريقة الترابط.

وسنلاحظ على الفور كيف تتعين *الفروق الماهويّة* بين *الكلات* بفروق من هذا النوع. وفي الحالات المشار إليها أولا كيف *«تتخارق»* الأجزاء (المعرفة كأطراف في المجموع المعني)؛ وفي الحالات الأخرى كيف تكون الأجزاء *«برانية بعضها عن بعض»*، إنما تعين صورا اقترانية واقعية سواء بترابطها جميعها معا أم زوجيّا. وحين نتكلم على *ربط* و *اقتران* الخ.، بالمعنى الضيّق نفهم بذلك كلّات

(*) مفردها: مجموعة، أي زمرة، رزمة.. وهي غير المجموع الرياضي في «نظرية المجموعات».

من النوع الثاني؛ أي أن الكلاّت المستقلّة بعضها عن بعض (التي يمكن للكلّ فيها أن يتفكك إلى *قطع*) تؤسس مضامين جديدة بما هي «صور ربطية». وتتعلق عادة كلمتا كلّ وأجزاء بعامة بهذه الحالات وحدها.

يمكن لكلّ واحد أن يكون بالنظر إلى بعض الأجزاء، تخارقا، وبالنظر إلى أجزاء أخرى ربطا: تلك هي حالة الشيء بما هو ظاهرة حسية للشكل المكاني المعطى حدسيا والمرتدي كيفية حسيّة (بالضبط على نحو ما يظهر هنا *كما* هو) بالنظر إلى آونته المتأسسة بالتبادل، كاللون والامتداد، وكذلك بالنظر إلى قطعه.

§ 22 صور الوحدات والكلاّت الحسيّة

يجدر بنا، قبل أن نُكمل، أن نُلح على أنه، *طبقا لتعريفنا*، *ليس من الضروري أن تنتمي إلى كلّ كلٍّ صورةٌ خاصة*، بمعنى *أوان واحدي خاص يربط الأجزاء كلها*. فلو كانت الوحدة، على سبيل المثال، تنجم عن ترابط بحيث يؤسس كلّ زوج من الأطراف المجاورة مضمونا جديدا لكان ما يتطلبه تعريفنا ملبًّى من دون أن يكون ثمة أوان خاص مؤسس في كلّ الأجزاء *معا*، وبالضبط أوان واحدي، ولكان من الصعب أن نتمكن من أن نزعم قبليًّا أنه يجب افتراض مثل ذلك الأوان في كلّ مرة. وتبعا لأفهومنا عن الكلّ ليس من المطلوب كذلك أن تكون الأجزاء مقترنة بآونة واحدية خاصة حتى وإن كان ذلك بـ *مجاميع* أو بأزواج. وفقط حين يكون الكلّ «ذا مصداق» وقابلا بعامة للقسمة إلى قطع إنما تكون مثل تلك الآونة لازمة لزوما بينا وقبليًّا.

وقد يبدو مع ذلك من المدهش أن يمكن لمثل تلك التعريفات أن تكفينا، وأكثر، أن يمكن لها أن تسمح لنا بالقول: *إن الكلاّت*، *باستثناء الكلاّت القابلة للتقطيع وحدها*، *تفتقر إلى صور واحدية ربطية*، ومثالا إن وحدة الامتداد واللون والكيفية والاشتداد النغمي، أو إن الوحدة بين المعطيات الحسية لإدراك شيء ما، وما بالنسبة إليها يُدخل الوعي الإدراكي آونة فيميائية خاصيّة الخ.، إن كلّ هذه تستند إلى مجرد تأسيسات من جانب واحد أو من الجانبين من دون أن يكون قيامها معا يؤسس بالإضافة إلى ذلك مضمونا صوريا خاصا، أوانا واحديا خاصا. وإنه لأمر بيّن على أي حال أنه حيثما يمكننا أن نُطلِّع، واقعيا وفي حدس، صورا

اقترانية بما هي آونة خاصة، فإن ما هو مقترن هو أجزاء مستقلّة بعضها نسبة إلى بعض؛ ومثالا النغمات في وحدة ميلوديا أو القطع الملونة في اقتطاعها من وحدة الشكل اللوني أو الأشكال الجزئية في وحدة الشكل المركّب الخ. . وعلى العكس، فمن العبث أن نجهد لأن نكتشف أيضًا، في وحدة ظاهرة بصرية، مفاهيم تربط آونة لامستقلّة بعضها ببعض إلى جانب المحتويات الصورية التي تضفي وحدة على القطع، ومثالا: اللون والامتداد في الثانية، أو النغم ودرجة الوضوح في الأولى، وحركة الصورة والمقدار الخ. . والحال، إنه من البيّن أننا بعيدون جدا عن الرغبة في إحلال ما-لا-يكون آليا محل ما-لا-يُكتشف. لكن على أي حال، من المهم جدا أن نفحص *ما إذا كان* يمكن *أن* يكون *ثمة وحدات حسيّة من دون صورة حسيّة قابلة لأن تجرد منها*، وأن نوضّح ذلك.

من وجهة النظر هذه، وبدايةً، قد يبدو من الغريب أن تكون مجرد ضرورات تواجد، ومجرد تطلب متممات لا تقوم على شيء سوى على أن وجود مضامين بعض الأنواع يشرط مجرد الوجود المتزامن لمضامين بعض أنواع متعالقة معها؛ أقول أن تكون مثل تلك التطلبات منشئة لوحدة. فقد يعترض على الفور بالآتي: الا يمكن للمضامين، رغم كلّ شيء، أن توجد متراكمة وإن كانت منفصلة تماما بعضها عن بعض، وأن يعود بعضها إلى الآخر في وجوده من دون أن تكون متعالقة بأي شيء كان؛ بدلا من أن يعني التأسيس، على ما يزعم هنا، وحدة ربطية سابقة؟

وجوابنا واضح: إن كلمة تمييز تتطلب فكرة الاستقلال النسبي للمضامين المتميزة؛ وذاك بالضبط ما استبعدناه. وتشهد خيلة التراكم لصالحنا: فهو يفترض بوضوح مضامين مستقلّة نسبيا يمكنها، فقط لأنها كذلك، أن تؤسس تلك الصورة *الحسية* للتراكم. وما يغري إلى هذا الحد في تلك الخيلة غير المطابقة (وهي غير مطابقة على الأقل لأنها تزعم تقديم شاهد على غياب الصورة الحسية بحالة صورة حسية)، ما يغري هو لامبالاة المضامين المعطاة في مجرد المجموع المكاني بعضا ببعض. والمضمر هنا هو الفكرة الآتية: في غياب أي صورة واحدية وحتى في غياب صورة لمثل هذا الغياب، لن يكون للمضامين بالأحرى أي شغل لبعضها مع بعض؛ وفي مثل هذه الحالة لن تتعالق قط، وستبقى منفردة

أبدا. أفليس من الخلف أن نريد ربط مضامين من دون رباط؟ كلّ ذلك هو بالطبع دقيق تماما بالنسبة إلى *ال*مضامين التي تشترطها الخيلة. لكن المضامين التي نتكلم عليها لها شغل بعضها مع بعض بلا نهاية، لأنها مؤسسة بعضا في بعض؛ ولهذا السبب بالضبط ليس بها حاجة إلى سلاسل ولا إلى رباطات لكي تنعقد أو ترتبط بعضا ببعض. أكثر من ذلك، ليس لتلك التعابير، بصحيح المعنى، أي معنى لِيّاها. وحيث لا يكون للكلام على الفصل أي معنى، تكون مسألة كيف يجب أن يتم تخطي ذلك الفصل، خالية من المعنى أيضًا.

ومن البيّن أن هذا الفهم لا يصح وحسب في ميدان الموضّعات الحدسية (وبخاصة ميدان المضامين الفيميائية) التي صلحت لنا كأمثلة، بل أيضًا في ميدان الموضّعات بعامة. وسنذهب إلى حد القول: *إن ما يربط حقا كلّ شيء، إن هو إلا علاقات التأسيس*، وبالتالي، فإن وحدة الموضّعات المستقلّة نفسها لا تتحقق إلا عبر تأسيس ما. وحيث إنه لا يتأسس بعضها في بعضها الآخر، لأنها مستقلّة، فإن الحل الوحيد الباقي هو أن تكون هي نفسها التي تؤسس معا مضامين جديدة نسميها، عندها وبالضبط جراء هذا الوضع، مضامين واحدية إنشائية بالنظر إلى «الأطراف» المؤسسة. وللمضامين المتأسسة بعضا في بعض آخر (سواء من الجانبين أم من جانب واحد) وحدة أيضًا مع ذلك ـ ووحدة جوانية أكثر بما لا يقاس، لأنها وحدة بوسائط أقل. وتعود هذه «الجوانية» بالضبط إلى أن وحدتها ليست حاصلة بتدخل مضمون جديد، لأن هذا الأخير لا «تحصل عنه» بدوره وحدة إلا لأنه مؤسس في مجموع الأطراف المتعددة المتميزة فِيّاها. وإذا ما سمينا هذا المضمون «وحدة» فإن الوحدة ستكون عندها بالتأكيد «محمولا واقعيا» ومضمونا «موجبا» و«واقعيا»، وبهذا المعنى لن يكون لكلاّت أخرى وحدة ولن يمكننا عندها حتى أن نقول إن ذلك الأوان الواحدي الخاص لا يشكل سوى واحد مع أي من الأطراف المرتبطة جوانيا. لكن إذا لم نشأ أن نتبنى اصطلاحا بمثل هذا الخلف واصطلاحا يؤدي عمليا وحتما إلى لبس، سيكون علينا بالضبط أن نتكلم على وحدات وعلى كلاّت بقدر ما يمتد تأسيس موحِّد. وسيمكننا عندها أن نقول عن كلّ مجموعة مضامين موحدة على هذا النحو: إن *لها* وحدة على الرغم من أن المحمول الموصوفة به لن يكون محمولا «واقعيا» كما لو أنه

كان بإمكاننا أن نطلّع «الوحدة» من مكان ما من الكلّ. *فالوحدة* هي بالضبط *محمول مقولي*.

وسيكون علينا أيضًا أن نأخذ بالحسبان الفائدة النظرية غير القليلة التي يضمنها فهمنا بتبديده، من تعليم الكلات، صعوبةً معروفة من زمان كانت قد أثقلت كاهل هذا التعليم. ويدور الأمر على التداخل اللامتناهي للعلاقات بين الأجزاء الذي يبدو أنه يتطلب تداخلا لا متناهيا للآونة الواحدية وذلك في كلِّ كلّ. والفهم الذي نوجه إليه اعتراضاتنا ينطلق من هذه البداهة المزعومة بأنه حيثما يشكل مضمونان كلا واقعيا، يجب أن يكون ثمة جزء خاص (أوان الوحدة) يربطهما الواحد بالآخر. فإذا كان ينتمي إلى أ وإلى ب آوان الوحدة هـ فإن أوانا جديدا هـ^{1} ينتمي إلى أ وإلى هـ أيضًا ـ لأن هذين الآوانين لا يشكلان بالضبط إلا أوانا واحدا هما أيضًا؛ وبدوره ينتمي أوان جديد هـ^{2} إلى ب وإلى هـ؛ وإلى هـ وهـ^{1} وكذلك إلى هـ و هـ^{2} تنتمي آونة واحدية جديدة هي من مثل هـ$_{ه}^{1}$ و هـ$_{ه}^{1}$، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. والحال، إنه إذا لم نقم فرقا بين الاقتران والصلة، بين فروق «المادة الحسية» و «الصورة المقولية» وإذا ما أدخلنا بالأحرى في الموضّعات، كآونة واقعية، التنوع اللامحدود لفروق الدرك الممكنة قبليًّا المتزايدة التعقيد إلى ما لا نهاية تبعا لقانونيّة أمثلية، فستنجم عن ذلك تلك التحليلات البالغة اللطف والغرابة التي عرضها تفَردُفسكي في مبحثه «السيكولجي»(1)

فهمنا يقي من هذه التراجعات إلى ما لا نهاية للأجزاء المنشقة أبدا إلى سلسلات جديدة. فليس ثمة من واقعي (قابل لأن يدرك عبر حساسية ممكنة) سوى مجموع أجزاء الكلّ، وأيضًا سوى الصور الحسية الواحدية المؤسسة بمعية تلك الأجزاء. لكن ما يضفي وحدة على الآونة ضمن القطع وكذلك ما يضفي وحدة على الآونة الواحدية وعلى القطع إنما هو التأسيس بالمعنى الوارد في تعريفنا.

وفي ما يخص أخيرا *أفهوم أوان الوحدة* الذي *نفرقه* إذن من *أفهوم «الصورة»*

---

(1) م. ن.، § 10 ص. 51 وما يليها

التي تضفي وحدة على كلّ ما، فقد تم تعريفه أعلاه على نحو قاطع. وبصراحة نفهم بذلك: *مفهوما تؤسسه كثرة مضامين* وبدقة أكثر *كلّ المضامين معا*، وليس فقط بعض منها (نفترض هنا بالطبع أفهومنا للتأسيس). وإذا ما اقتصرنا على الفلك الفيميائي فسيمكن لهذا المفهوم، بحسب طبيعة أسسه، أن يكون مضمون الحساسية الظاهرة كما الحساسية الباطنة.

ملاحظة. تنتظم آونة الوحدة، شأنها شأن المضامين المجردة الأخرى، في أجناس وأنواع محض[1]. وهكذا فإن الجنس: *شكل مكاني*، يفترق عن: *شكل مثلث*، وهذا بدوره يفترق عن النوع الأدنى: *شكل مثلث* متعين، وهذا الأخير بالمعنى الذي فيه يبقى «هو هو» رغم كلّ نقل أو دوران. وسنتبين بوضوح أيضًا بمثل هذه الأمثلة أن جنس القطع الواحدية يتعين من دون لبس بجنس المضامين التي تؤسسها، مثلما أن الفرق الأخير للأولى يتعين بفرق الثانية. وسنلاحظ من جهة أخرى أنه يمكن أن نفرّق، من بين آونة الوحدة، آونة الدرجة الأولى، والثانية والثالثة الخ. أو صورها بحسب ما تكون الصورة مؤسسة بلا توسط في مفاهيم مطلقة، أو سلفا في تلك الصور من الدرجة الأولى، أو أيضًا في الصور المؤسسة بدورها في صور الدرجة الأولى، وهكذا دواليك.. إلى ذلك، نرى أن المفاهيم الصورية من الدرجة الأرفع هي بالضرورة متداخلة لكي تؤلف كلا مع كلّ السلسلة الهابطة للصور التي من الدرجات الدنيا، وتنشىء بذلك دائما، في هذا التداخل *صورا معقدة نسبة إلى العناصر الأخيرة التي تلعب دور المؤسّسات الأخيرة*. ذاك ما يمكن أن نمثل عليه بسهولة بأمثلة في فلك الصور الحسية المركّبة وبخاصة البصرية والسمعية، في حين يمكن للمطلوب العام أن يلقف ببداهة قبليًا في الأفاهيم.

§ 23 صور الوحدة المقولية والكلاّت

بمعنى التعريف الذي جربناه هنا على أفهوم الكلّ، لا يمكن لمجرد مجموعة أفاهيم ما (مجرد كونها معا) أن يسمى *كلاً* مثلما لا يمكن ذلك لتشابه ما (من حيث كونه من النوع نفسه) أو لتعدد ما (كونه من نوع آخر أو بمعنى مختلف:

---

(1) راجع كتابي: ***فلسفة الحساب*** (1891)، ص. 232.

كونه لا-متماهيا)[1]. إن الـ«مجموع» تعبير عن وحدة «مقولية» تتناسب ومجردَ «صورة» التفكير، وتعبير يشير إلى متضايف ووحدة *رئيانٍ ما* متصلة بكلّ الموضوعات المعنية. ولا تؤسس هذه الموضوعات نفسها، من حيث هي مجموعة-معا فكريا، مفهوما جديدا لا كمجاميع ولا كلها معا. ولا تعود إليها، بالقصد الموحِّد، أي صورة اقترانية مطلبية، وقد تكون فِيّاها «من دون ربط ومن دون صلة». ذاك ما يشهد عليه كون أن صورة مجموع ما لا-مبالية بمادتها، أي أنها يمكنها أن تستمر في البقاء في حال تغيير عسفي بالكامل للمضامين المنطوية فيها. والحال، إن المضمون المؤسس لا-يستقل عن «الطبيعة» الخاصة للمضامين التي تؤسسه: ثمة قانون محض يجعل جنس المضمون، المؤسس على اجناس مشار إليها على نحو لا متعين، لامستقلا عن الأفاهيم المؤسِسة. وبعامة، إن الكلّ بالمعنى المليء والخاصيّ، هو تعالق متعين بالأجناس الدنيا من «الأجزاء». ولكلّ وحدة مطلبية ينتمي قانون ما. وتبعا لمختلف القوانين أو، بكلام آخر، تبعا لمختلف أصناف المفاهيم التي عليها أن تلعب دور الأجزاء، إنما تتعين الأصناف المختلفة من الكلاّت. فلا يمكن للمفهوم عينه إذن أن يلعب اعتباطا تارة دور

---

(1) ينبغي حقا أن نفرِّق *أوان التشابه الحسي من التشابه بما هو وحدة مقولية*، إذ يتصرف الأول إزاء الثاني بالضبط كما تتصرف السمات الحسية للمجاميع التي تصلح لنا كإشارات غير مباشرة إلى الكثرة واللا-تماهي إزاء الكثرة أواللا-تماهي بعينه. راجع كتابي ***فلسفة الحساب*** ص. 233. وبصورة عامة نحيل إلى هذا الكتاب الأول الذي نشرته (وهو توسيع لأطروحة التأهيل التي ناقشتها في هاله في 1887 والتي لم تظهر قط في المكتبات ولم تطبع إلا جزئيا) فيما يخص عروض الكتاب الحاضر المتعلقة بالمجموعات، وآونة الوحدة والمركّبات والكلاّت والموضّعات من النسق العالي. وعليّ أن أعبر عن الأسى بأن في العديد من الكتب المنشورة حديثا حول تعليم «الكيفيات الصورية» قد مر هذا الكتاب غالبا بصورة غير مرئية على الرغم من أن قسما هاما من العروض اللاحقة لكرنْليس وميننغ وآخرين حول مسائل التحليل ولقف الكثرة والتركيب كان قائما في كتابي ***فلسفة الحساب*** من حيث الأساس وإن باصطلاح آخر. ويبدو لي، اليوم أيضا، أنه سيكون من المفيد، للثيمات الفيميائية والأنطولُجية المعنية أن يُدرس ***فلسفة الحساب*** وبخاصة أنه الكتاب الذي قدّر الأفاعيل والموضّعات من النسق العالي حق قدرها ودرسها بصورة معمقة.

جزء من هذا الصنف من الكلاّت وطورا دور جزء من ذلك الصنف الآخر. إن الجزئ-يّة[*] وبالضبط الكون-جزءا-من-هذا-الصنف-المتعين (النوع الميتافيزيقي، الفيزيقي، المنطقي أو العائد لأي فرق آخر كان) تتأسس في التعين الجنسي المحض للأفاهيم المعنية تبعا لقوانين هي بالمعنى، الذي نفهمه، قوانين قبلية أو «قوانين ماهويّة»؛ وتلك بداهة أساسية من الضروري أن تؤخذ بالحسبان بالتوافق الصارم مع دلالتها وسينبغي من ثم أن نتوصل إلى إعطائها صيغة أيضًا. وأن يعطى معها في الوقت نفسه أساسا لنظرية سستامية للعلاقات بين الكلاّت والأجزاء بحسب صورها المحض وبحسب أنماطها القابلة للتعريف على نحو مقولي يصرف النظر عن المادة «الحسية» للكلاّت.

وقبل أن نتابع هذه الفكرة علينا أيضًا أن ننحّي اعتراضا. إن صورة المجموع هي صورة محض مقولية، وعلى العكس منها فقد ظهرت لنا صورة الكلّ، أي وحدة التأسيس، كصورة مادية. والحال، ألم نقل، في الفقرة السابقة وحسب: إن الوحدة (وكان الأمر يدور بالضبط على الوحدة الناجمة عن تأسيس ما) هي محمول مقولي؟ ويجب أن نلاحظ مع ذلك حول هذه النقطة أن أمثول الوحدة، بحسب تعليمنا، أو أمثول الكلّ هو مؤسس على وحدة التأسيس وأن هذه الأخيرة بدورها مؤسسة على وحدة القانون المحض؛ وإلى ذلك، أن صورة *القانون بعامة* هي صورة مقولية (القانون ليس بشيء مادي ولا من ثم بشيء قابل للإدراك الحسي) وأن أفهوم الكلّ التأسيسي هو أيضًا، *بهذا القدر*، أفهوم مقولي. إلا أن مضمون القانون العائد في كلّ مرة إلى ذلك الجنس يتعين بالخصوصية المادية لأنواع المضامين المؤسِّسة ومن ثم لأنواع المضامين المؤسَّسة وأن هذا القانون المتعين من حيث مضمونه هو الذي يضفي على الكلّ وحدته. كذلك، نسمي بحق وحدة مادية أو أيضًا وحدة واقعية، كلّ تمييز ممكن أمثليا لأمثول تلك الوحدة.

تبعا لشروحاتنا السابقة[1]، تكون القوانين المنشئة لمختلف أنواع الكلّ قوانين

(*) = كون شيء ما جزءا.

(1) راجع § 11 وما يليها

تآليفية قبليًّا بعكس القوانين التحليلية قبليًّا التي تعود إلى مجرد الصور المقولية مثلما تعود على سبيل المثال إلى الأمثول الصوري للكلّ بعامة وإلى كلّ التمييزات الصورية لذلك الأمثول حصرا. وسنولي الأفضلية فيما يلي إلى تلك التمييزات.

§ 24 الأنماط الصورية المحض للكلات والأجزاء
المصادرة على نظرية قبلية

تتعين *الصور المحض* للكلّات والأجزاء تبعا *للصورة المحض للقوانين*. ومن ذلك يتبدى أن العام الصوري لعلاقة التأسيس قد وُسم على نحو ما في تعريفنا، وكذلك المركبات القبلية التي يجعلها ممكنة. ونتوصل، أيا كان نوع الكلّ، إلى صورته المحض، إلى نمطه المقولي، «بتجريده» من خصوصية أنواع المضامين المتناسبة. وبكلام أوضح إن *«التجريد» المُصَوْرِن*(*) هو شيء ما مختلف تماما عما ننظر إليه عادة تحت اسم التجريد، وهو وظيفة مختلفة تماما عن تلك التي تنزع، على سبيل المثال، «الأحمر» من معطى حسي عينيّ أو الأوان الجنسي «لون» من الأحمر الذي تم تجريده. ونحِلّ في الصَوْرَنة محل الأسماء التي تشير إلى أصناف المضامين المعنية، تعابير غير متعينة مثال: *صنف ما من المضامين، صنف ما آخر من المضامين الخ*. ، وبذلك يتم معا، ولجهة الدلالة، إحلال أفكار محض مقولية محل الأفكار المادية[1].

وصورية، بمعنى السمات المطلوب وسمها على نحو مقولي محض، هي الفروق بين الأجزاء والقطع المجردة، على نحو ما يمكن أن نلاحظ بلا-توسط في تعييناتنا المعروضة أعلاه. إلا أن على هذه التعيينات، وفقا لميلنا الراهن إلى صورنة أخيرة، أن تُفسر على نحو مطابق، وعلى الأفهوم المحض للكلّ، بمعنى تعريفنا الأخير، أن يصلُح كأساس. ويمكن للفرق نفسه بين الأجزاء الأقرب

(*) أي مُختزِل الموضّع إلى صورته باستبعاد خصائصه النوعية أو المادية

(1) حول دور الصَوْرَنة في إنشاء أمثول منطق محض بما هو تعاليم كلية، راجع الكتاب 1 ، § 62 إلى 72. . ويجب أن نشدد هنا أيضا على أنه حين نتكلم ببساطة على تجريد نرى بذلك كما فعلنا حتى الآن، إلى إبراز أوان من مضمون لا مستقل، أو نرى أيضا تحت إسم التجريد المؤمثل، إلى الأمثلة المتناسبة وليس بالتالي إلى الصَوْرَنة.

والأبعد الذي كنا أوضحناه[1] على نحو محض وصفي استنادا إلى الأمثلة، يمكنه الآن أن يختزل إلى مجرد صورة علاقات تأسيس معينة وأن يكون بذلك مُصَوْرَنا.

وفي أمثلتنا كنا رأينا أعلاه، أن في التتابع التدرجي لانقسام كلاّت حدسية عدة، تحصل دائما قطع جديدة من الكلّ نفسه كانت كلها قريبة أيضًا من الكلّ وكان يمكنها، بما هي كذلك، أن تحسب كحصائل لانقسام أول. في تلك الأمثلة، لم تكن ماهية تلك الكلاّت هي التي تملي تتابع الانقسامات. أما ما يدور عليه الأمر هنا فهو بدايةً القضية: *إن قِطَع قِطَع الكلّ هي بدورها قطع من الكلّ*؛ وتلك قضية كنا برهناها أعلاه[2] (وإن كان ذلك بكلمات أخرى) على نحو محض صوري. ويدور الأمر، ثانية، على أجزاء كان تتابع التقطيع بالنسبة إليها من دون أهمية، لأن أي تتابع تدرّجي في *التأسيس* لا يتناسب معها. إذ كانت جميع القطع قائمة في علاقة التأسيس نفسها دائما إزاء الكلّ. ولم يكن ثمة أي فرق في صورة علاقتها بالكلّ، بل كانت جميع الأجزاء «متضمنة في الكلّ بالتساوي». وسيكون الأمر على خلاف ذلك تماما في ما لو جزأنا الوحدات الأستيطيقية، وعلى سبيل المثال كوكبة تتألف من كوكبات أخرى هي بدورها مؤلفة من فسحات وفي النهاية من نقاط. النقاط تؤسس الفسحات، والفسحات تؤسس بما هي وحدات استيطيقية جديدة النجوم المفردة، وهذه بدورها تؤسس الكوكبة بما هي الوحدة الأرفع في الحالة المعطاة. ولا تكون النقاط، والمساحات والنجوم والكوكبة أخيرا لا تكون عندها متناسقة بعضا مع بعض كما هي على سبيل المثال مقاطع الخط، التي تتضمن *تتابعا* تأسيسيا صارما يكون فيه ما هو مؤسس على درجة ما صالحا لتأسيس الدرجة الأعلى مباشرة؛ وذلك من حيث إن صورا جديدة تتعين عند كلّ درجة، ولا يمكن أن نحصل عليها إلا عند تلك الدرجة. ويمكننا أن ندخل هنا *القضية العامة*:

القطع هي ماهويّا أجزاء موسطة أو أجزاء أبعد، من الكلّ التي هي قطعه حين تكون في علاقة جوانية مع قطع أخرى، بوساطة صور ربطية، في كلاّت

---

(1) راجع § 19.

(2) راجع قضية 3.

تنشىء هي إيّاها، *بوساطة صور جديدة*، *كلاّت من نسق أعلى*.

يجد الفرق بين الأجزاء الأقرب والأجزاء الأبعد نسبة إلى الكلّ، سببه الماهويّ إذًا في تعدد علاقات التأسيس، القابل لأن يعبر عنه صوريا.

والأمر يجري على نحو مشابه في دائرة الآونة اللامستقلّة، أي حين ندخل في الحسبان الفرق الصوري الماهويّ بين الآونة التي لا يمكن أن تلبي حاجتها إلى مكمّل *إلا في الكلّ التامّ*، وبين تلك التي تلبيه *سلفا في قطع* من هذا الكلّ. وينجم عن ذلك من جديد فرق في نمط الانتماء المتبادل، في صورة التأسيس جراء الفرق هذا: تنتمي بعض الأجزاء، مثال الامتداد الشامل للشيء المحدوس، إلى الشيء حصرا من حيث هو كلّ، في حين أن الأجزاء الأخرى مثال امتداد قطعة من القطع، تنتمي بخاصة إلى هذه القطعة وإلى الكلّ فقط عن بعد. هذا التوسط ليس لاماهويّا على غرار لا توسط القطع من الدرجة الثانية في قسمة مقطع خط، بل هو توسط ماهويّ يجب أن يوسم بالطبيعة الصورية للعلاقة. وبدورها، ولأسباب مشابهة بوضوح، تكون *قطع الآونة اللامستقلّة والتي في جوار لاموّسط من الكلّ*، *هي الأكثر بعدا عن الكلّ من تلك الآونة نفسها*؛ والأمر هو نفسه على الأقل في الحالة التي تتأيد فيها هذه القضية المتحققة في ميدان الحدس، أعني أن تلك القطع لا يمكن أن تؤسس بلا توسط إلا في قطعة من الكلّ. ويمكن أن يُعبر عن القضية الآتية صوريا أيضًا: *إن الأجزاء المجردة من أجزاء مجردة هي أكثر بعدا عن الكلّ من هذه الأجزاء الأخيرة نفسها*. وعلى نحو صوري يمكننا أن نقول بعامة: *الأجزءا المجردة هي أكثر بعدا من الكلّ، وهي أجزاء موسّطة ماهويّا حين تجد الحاجة التي بها إلى مكمّل، ما يلبيها في فلك حزء واحد وحسب*. ويمكن لهذا الجزء حينها إما أن يكون سلفا قطعة من الكلّ وإما أن يكون به حاجة أيضًا إلى مكمل آخر. في هذه الحالة الأخيرة يقوم التوسط في أن قانون المكمّليّة الذي فيه تكمن صورة التأسيس يحيل، في ما يتعلق بالجزء المجرد الذي نظرنا إليه بدءا، إلى كلّ يكون، جراء قانون جديد لمكمّلية، ويجب أن يكون، جزءا من كلّ أوسع: وبالضبط من كلّ تامّ لا يتضمن الجزء الأول إلا بتوسط. وعليه يمكننا أن نقول أيضًا: *إن أجزاء الكلّ المجردة التي ليست أجزاء مجردة لقطعه*، *هي أقرب إلى الكلّ من الأجزاء المجردة لتلك القطع*.

هذه الأفكار لا تريد ولا تستطيع أن تطمح إلا إلى أن تكون مجرد تلميحات إلى تعليم مقبل للكلاّت والأجزاء. وكي نصل حقا بالنظرية المحض التي نضعها نصب أعيننا إلى غايتها، سيجب أن نعرّف جميع الأفاهيم بدقة رياضية وأن نستمد منها القضايا التعليمية بحجاج صوري أي رياضيا. ولسوف ينجم عن ذلك رؤية تأليفية كاملة وضرورية للتركيبات الممكنة قبليًّا في صور الكلاّت والأجزاء، وكذلك معرفة دقيقة بالعلاقات الممكنة في ذلك الفلك. هذا الهدف يمكن بلوغه، وقد دلت على ذلك المحاولات المتواضعة التي قمنا بها في هذا الفصل، في معالجة تلك المسائل على نحو محض صوري. على أي حال، إن الانتقال التدرجي من التشكيلات الأفهومية والنظريات الغامضة إلى الأفاهيم والنظريات الرياضية الدقيقة هو هنا كما هو أينما كان، الشرط الأولي لرئيان تام للتعالقات القبلية ولتطلب العلم الذي لا يردّ.

§ 25 إضافات حول تقطيع الكلاّت بتقطيع آونتها

لنخلص بإضافة ملاحظة قد لا تكون من دون أهمية.

لا يمكن للقطع نسبة إلى الكلّ التي هي قطعه أن تؤسس بعضها بعضا لا من جانب واحد ولا من الجانبين، لا ككلاّت ولا تبعا لأجزائها، وتلك قضية تحليلية. ومن جهة أخرى لا يمكننا بأي شكل أن نستدل من مضمون تلك التعريفات الحاسمة على امتناع أن تدعم القطع علاقة تأسيسية بالنظر إلى كلّ أوسع ليس لها فيه سوى قيمة آونة لامستقلّة. إلا أننا لا نجد، في الواقع، أي مثال على ذلك في الميدان الذي يمكننا بلوغه بالحدس المحض وبالبداهة، ولا من ثم، وبالضبط في هذا الميدان، بعلاقات الأجزاء الملاحظة معا. بمعنى أنه يمكننا أن نسوغ القضية الآتية، والفيميائية بمعنى أوسع: يتناسب وكلّ جزء في مجردٍ نسبي، جزءٌ في كلّ من عينيّاته النسبية، وذلك بحيث إن قطع الأول التي تتنابذ تؤسس القطع التي تتنابذ في كلّ عينيّ من العينيّات الأخيرة. بكلام آخر: *يشرط تقطيع أوانٍ لامستقلّ تقطيعا للكلّ العينيّ، والقطع التي تتنابذ من دون أن تدخل هي إيّاها بعضا مع بعض في علاقة تأسيس، تكتمل كقطع مفردة من الكلّ إذ تصحبها آونة جديدة فِيّاها.*

هاكم بعض الأمثلة للإيضاح: يعين تقطيع الامتداد شبه المكاني لمرئي ما، حين يظل لامتغيرا إنما منظورا إليه بصرف النظر عن الأوان الزمني، يعين أيضًا تقطيعا لذلك المضمون إيّاه. والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى المعطيات الحدسية المكانية بالصلة بالتقطيع المكاني. وتؤسس القطع المكانية المنفصلة آونة مكملة، مستقلّة بعضا عن بعض: على سبيل المثال، ليس لون قطعة ما مؤسسا بلون قطعة أخرى ما، ويمكننا أن نقول أيضًا، في هذا الصدد، إن الآونة المكملة هي نفسها مقطّعة جراء تقطيع المكاني الذي يؤسسها أو إنها تتوزع قطعة قطعة على قطع المكاني. وألوان القطع لها في ما بينها نفس علاقات الانقسام (النبذ، التضمن، التصالب) التي للقطع إيّاها. ويستند هذا الوضع الخاص، الذي بموجبه يستدعي تقطيع أوان ما في الوقت نفسه تقطيعا للكلّ، يستند بوضوح إلى كون *قطع الأوان لا تتأسس بعضها في بعضها الآخر حتى ضمن كلّ أوسع*، بل بها حاجة، في كلّ مرة لكي تؤسس، إلى آونة جديدة؛ إلا أنها تستند في الوقت نفسه إلى كون هذه الآونة الجديدة إيّاها لا تجد بدورها تأسيسها الضروري إلا في تلك القطعة، وليس في ما بينها بالتبادل.

والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى كلات الحدس الزمنية: إذا ما جزأنا مدة مسار عينيّ سنكون قد جزأنا المسار إيّاه؛ وتتناسب ومقاطع الزمان مقاطع الحركة (باتخاذ هذا اللفظ بالمعنى الأرسطي الأوسع)؛ والأمر على النحو نفسه في حالة السكون؛ فهو أيضًا له مقاطعه التي يجب أن ينظر إليها بوصفها قطعا بمعنى تعريفنا، لأن السكون خلال مدة جزئية والسكون خلال مدة جزئية أخرى ما ليس لديهما، في أي نقطة، تأسيس ضروري من الجانبين.

وسيكون الأمر على خلاف ذلك إذا ما فحصنا العلاقات الأمبيرية للطبيعة بدلا من أن نقتصر على فلك المعطيات الماهويّة الذي يجب أن ندرسه في الحدس.

إلا أن هذا الانتقال يستوجب توسيعا للأفاهيم. لقد طبقنا كلّ التشكيلات الأفهومية على الفلك الماهويّ المحض وكانت قوانين التأسيس تستردفها القوانين الماهويّة المحض، ولم تكن الأقسام تشكل في مجملها *ماهويًا* إلا وحدة جراء الاقترانات القبلية للأماثيل المتناسبة والأجزاء والآونة. ومن جهة أخرى وفي ما

يخص الطبيعة مع كلّ شيئياتها، فهي لها بالتأكيد أيضًا قبليُّها الذي تشكل تعريته وشرحه السستاميين مهمة أنطلوجيا ما للطبيعة لم تنجز بعد. لكن، لم يبق منذ الآن مجال للشك في أن قوانين الطبيعة، بالمعنى العادي لهذا اللفظ، لا تنتمي إلى ذلك القبلي، إلى تلك «الصورة» المحض والكليّة للطبيعة وليس لها سمة الحقائق الماهويّة بل الحقائق الواقعية. وعموميتها ليست بالتالي «محض» ولا «لامشروطة»؛ كذلك، فإن «ضرورة» كلّ حدس واقعي تستردفه، هي مشوبة بـ«العرَض». فالطبيعة مع كلّ قوانينها الفيزيائية هي بالضبط واقعة قد يمكن أيضًا أن تكون على خلاف ذلك. والحال، إذا ما تناولنا القوانين الطبيعية على الرغم من العرضية التي تلُم بها، بوصفها قوانين حقيقية، وإذا ما طبقنا عليها جميع الأفاهيم المحض التي شكلناها فإننا سنغير بذلك أماثيلنا عن: التأسيس الأمبيري والكلّ *الأمبيري*، الاستقلال واللااستقلال *الأمبيريين*. ومن جهة أخرى إذا ما فكرنّا أمثول طبيعة حدَثية بعامة يكون تميّزها المفرد هو الطبيعة المعطاة لنا فإننا سنحصل بذلك على الأماثيل العامة غير المرتبطة بطبيعتنا عن: الكلّ الأمبيري، اللااستقلال الأمبيري الخ.، وهي أماثيل منشئة بوضوح لأمثول طبيعة بعامة عليها أن تندرج مع العلاقات الماهويّة العائدة إليها في أنطولجيا عامة للطبيعة.

ولنعد بعد افتراض ذلك إلى سؤالنا الخاص. في حين لا نجد في الفلك الماهويّ المادي أي مثال لا يجرّ فيه تقطيعُ أوان لامستقلّ، من أوان مكاني أو زماني على سبيل المثال، معه تقطيعا مشابها للكلّ العينيّ، فإن الأمر على خلاف ذلك في ميدان كلّ العلاقات الأمبيرية الواقعية في التواجد والتعاقب. وذاك ما يظهر بتميز حين نتفكر حول معنى العلاقات الأمبيرية للضرورة التي تقيم اقترانا بين الأشياء المنفصلة في المكان وفي الزمان. وحين تتصل، تبعا لقانون سببي متعين، بتعاقب عينيّ من التبدلات الحاصلة في فسحة زمنية $ز^1 - ز^0$، إذًا حين تتصل بالضرورة سلسلة جديدة في الفسحة الزمنية الملاصقة $ز^2 - ز^1$، فإن الفسحة الأولى تفقد بالضرورة، جراء ذلك، استقلالها نسبة إلى الفسحة الثانية. وإذ ذاك حين تنتمي أنطلوجيًا، إلى *كلّ* مسار عينيّ من التبدلات، قوانين (بما هي متضمّنة في أمثول الطبيعة بعامة) متعينة على هذا النحو ولا يمكنها أن تعرف ماهويًا إلا على نحو أمبيري، وتعين بعض النتائج الضرورية اللاحقة بها بلا توسط

في الزمان، وحين، إلى ذلك يكون على كلّ من تلك المسارات أن يكون هو نفسه نتيجة ضرورية للمقدمات التي تسبقه: نكون بذلك قد قلنا سلفا إن كلّ مسار تبدلي عينيّ للطبيعة هو لامستقلّ نسبة إلى الكلّات الزمنية المحيطة به والتي يتحقق فيها، وبالتالي أيضًا: إن أي تقطيع لفسحة زمنية لا يشرط تقطيعا للكلّ الزمني *العينيّ* الذي يعود إليه. إلا أن هذا الاقتصار على المسارات التبدلية هو غير مفيد بل غير مقبول إن شئنا الكلام بدقة. فمثلما تنظر الميكانيكا إلى السكون وإلى الحركة من وجهة نظر واحدة، ومثلما تتضمن في قوانينها السكون بوصفه حالة قصوى وخاصة من الحركة: كذلك يجب أن نتعامل بطريقة مشابهة مع تلك الأفاهيم الموسّعة وفقا لمعنى الاصطلاح الأرسطي. ولا تفلت حالة متوهمة من «السكون» الثابت المنعزل عن العالم بأسره، لا تفلت من قانون السببية المصاغ على نحو ملائم. وإذا ما تخيلنا فسحة زمنية، مهما صغُرت، مليئة بمضمون عينيّ مع غياب كامل لأي تبدل، وعلى افتراض أن أمثول الطبيعة يسمح بذلك كإمكان فكري، وإذا ما تخيلنا أن الواقع الأفعولي بأسره يختزل، أثناء ذلك، إلى ذلك الوجود الثابت، فإن قانون السببية يتطلب من دون أي شك أن يظل ثابتا بعديا إلى الأبد (في حين أنه قبليًّا سيكون ناجما إما عن سكون أبدي وإما عن تبدل خاضع لقانون). نحن مخوّلون إذًا بالنظر إلى العلاقات السببية التي لا يفلت منها أي كائن زمني، أن نزعم أن أي تقطيع للأوان الزمني لا يجرّ معه قط تقطيعا للكلّ الزمني العينيّ. إن الآونة المكملة العائدة إلى الكسور الزمنية هي بالتأكيد منفصلة تبعا للكسور الزمنية، لكن هذا الانفصال لا يكفي بعد لكي يجرّ معه تقطعا في العينيّ الزمني؛ ذاك ما يمنعه بالضبط التأسيس السببي المتبادل في مضامين متميزة زمنيا.

ويجب أن يكون الأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى التقطيع المكاني وعلى الأقل في الكلّات التي فيها يتطابق الامتداد المكاني والمدة الزمانية بحيث إنه مع كلّ تقطيع لأوان من الآونة يكون معطى تقطيع للآخر والعكس بالعكس. ولا يشرط تقطيع الأوان المكاني لحركة ما، مثلما لا يشرط تقطيع أوانها الزماني، أي تقطيع للحركة إيّاها.

وينجم أيضًا عن هذه التفكرات أن الفسح الزمنية داخل الزمان الموضوعي،

زمان الطبيعة التي كانت تمتلك بالنظر إلى مدتها الزمنية التي تشملها، سمة القطع تجريدا، تفقد أيضًا مع هذه السمة استقلالها المتبادل حين ننظر إليها بالعلاقة مع وحدة زمنية مليئة عينيًا ملازمة لها بما هي آونة *لامستقلّة*. والقضية: كلّ مدة موضوعية هي مجرد قسم من الزمن لا يفترض وحسب، بل يتطلب مدًّا من الجانبين إلى ما لا نهاية: هي، كما من السهل أن نتبين ذلك، مجرد نتيجة للسببية، وتقوم من ثم على علاقة مع المَلء الزمني. وجراء ذلك، يصير الجزء الزمني لامستقلا ليس فقط في ما يخص مَلأه ليّاه إنما أيضًا في ما يخص الأجزاء الزمنية الملاصقة وملأها. ويخضع لااستقلال الأجزاء الزمنية هذا وتأسسها من الجهتين إلى قوانين لا تنشىء بعامة اقترانات بين الفسحات الزمنية وحسب بل أيضًا بين الكلاّت الزمنية المليئة عينيًا. وحيث إن الأزمنة أو الفسحات الزمنية تلعب أيضًا في هذه القوانين، وإلى جانب متغيرات أخرى تنشىء آونة المضمون الزمني المالئ دور المتغيرات التي تمارس تأثيرا متبادلا بعضها على بعض، تكتسب هذه الفسحات الزمنية أيضًا، بتوسط وبالصلة مع الوحدة العينيّة الأوسع، علاقة تأسيس. والأمر على النحو نفسه بالطبع بالنسبة إلى قطع المكان نسبة إلى الوحدات المكانية الأوسع وفي النهاية نسبة إلى مكان الطبيعة اللامتناهي. والقضية القائلة إن كلّ جزء من المكان يقتضي امتدادا في كلّ الجهات، أو كما يجب أن نقول هنا بدقة أكبر: يقتضي الإمكان الواقعي لامتداد في كلّ الجهات وصولا إلى لا-نهاية المكان الوحيد ـ تلك القضية هي أيضا نتيجة لبعض القوانين السببية وبدقة أكثر لبعض قوانين الطبيعة. وأن يمكننا أن نمد كما نشاء، توهّما، مقاطع مكانية ومقاطع زمنية أيضًا، وأن ننتقل بالواهمة إلى أي حد متوهم من المكان أو من الزمان، وأن تبرز أمام نظرنا الباطن بالمناسبة أمكنة وأزمنة جديدة أبدا، فإن كلّ ذلك لايبرهن التأسيس النسبي للقطع المكانية والزمانية ولا ضرورة أنه ينبغي على المكان والزمان أن يكونا لا متناهيين واقعيا أو حتى فقط أنه *يمكنهما* أن يكونا لا متناهيين *واقعيا*. ذاك ما لا يمكن أن يثبته سوى قانون سببي يفترض، ومن ثم يقتضي إمكان التقدم إلى ما وراء كلّ حد.

IV

الفرق بين الدلالات المستقلّة والدلالات اللامستقلّة وأمثول النحو المحض

مدخـــل

أردنا في التفكرات السابقة أن ننتبه إلى ما في مجال الدلالات من فرق أساسي يستتر خلف التفريقات النحوية التي قلما تظهر، أعني التفريق بين التعابير المفيدة والتعابير المفيدة-بالمعية، التامة واللاتامة، ويقودنا إيضاح تلك التفريقات إلى تطبيق تفريقنا العام بين الموضّعات المستقلّة وتلك اللامستقلّة، في ميدان الدلالات، بحيث يكون على الفرق المقصود أن يوسم، في المبحث الراهن، بوصفه ذلك الفرق الذي يوجد بين دلالات مستقلّة وأخرى لامستقلّة. والفرق ذا يشكل الأساس الضروري لتعيين المقولات الماهويّه للدلالات التي فيها تتجذر، كما سنبين للتو، تنوعيّة من *القوانين الدلالية القبلية التي تصرف النظر عن الصلاح الموضوعي للدلالات* (عن الحقيقة وأيضا عن الموضّعية الواقعيتين أم الصوريتين). والقوانين تلك التي تتحكم بفلك المركبات الدلالية والتي دورها أن تفصل فيها بين *المعنى واللامعنى*، ليست بعد ما نسميه قوانين منطقية بالمعنى القوي للفظ. فهي تعطي للمنطق المحض *الصور الدلالية الممكنة*، أي الصور الدلالية القبلية المركبة التي لها وحدة معنوية والتي تحكم حقيقتها *«الصورية» أو «موضّعيتها» «قوانين منطقية» بالمعنى القوي للفظ*. ونحن نحترز بالأولى من *اللامعنى*، أما بالثانية فنحترز من التضارب الصوري أوالتحليلي، من الخلف الصوري. فإذا ما نصّت القوانين المنطقية-المحض هذه على ما *تقتضيه وحدة الموضّع الممكنة قبليا على أساس الصورة المحض*، فإن الأولى، أي قوانين التركيب الدلالي، تعين ما تقتضيه مجرد *وحدة المعنى*، أي الصور القبلية التي

بموجبها تجتمع الدلالات العائدة إلى مختلف المقولات الدلالية في دلالة واحدة بدلا من أن تنتج لامعنى خوائيا.

يظن النحو الحديث أن عليه أن يستند حصرا إلى السيكولجيا وإلى علوم أخرى أمبيرية. ويبدو لنا على العكس هنا، رئيانا، أن الأمثول القديم لنحو *عام* وبخاصة *لنحو قبلي* يكتسب، جراء برهنتنا على وجود قوانين قبلية تعين الصور الدلالية الممكنة، أساسا لا شك فيه، وأنه يخصص له، على أي حال، فلكا من الصلاح متعينا بدقة. ولا تدخل، في إطار اهتماماتنا الحاضرة، مسألة إلى أي حد يجب إدخال أفلاك أخرى ذات قبلية عائدة إلى النحو. فضمن المنطق المحض، ثمة فلك قوانين تصرف النظر عن كلّ موضّعية، سيكون عليها، خلافا للقوانين المنطقية بالمعنى المتمرِّس والقوي للفظ، أن توصف بالضبط بأنها قوانين *نحوية منطقية-محض*. أكثر من ذلك، سنعارض علم *صرف الدلالات المحض* بتعليم *الصلاح المحض* الذي يفترضه.

§ 1 الدلالات البسيطة والدلالات المركبّة

نتطلق من القسمة الواضحة بدءا للدلالات إلى *بسيطة ومركبة*. وتتناسب هذه القسمة والتفريقَ النحوي بين التعابير، أو بين الأقوال البسيطة أو المركّبة. فالتعبير المركّب ليس تعبيرا إلا بقدر ما له دلالة؛ وهو يتألف من حيث هو تعبير مركّب من أجزاء هي بدورها تعابير، ولها بما هي كذلك دلالاتها الخاصة فحين نقرأ مثلا: *رجل من فولاذ*، *ملك* يحوز حب *رعايّاه الخ.*، فإن *رجل وفولاذ وملك* وحب الخ.، تفر ض نفسها علينا كتعابير جزئية أو كدلالات جزئية.

والحال، إنه إذا ما عثرنا من جديد، في دلالة جزئية على دلالات جزئية، فقد يمكن أن تظهر في هذه الأخيرة أيضا دلالات جديدة بما هي أحزاء: لكن ذلك لا يمكنه، كما هو واضح، أن يستمر إلى ما لا نهاية. وبالاستمرار في تقسيم الدلالة سيكون علينا في النهاية أن نصل إلى دلالات بسيطة بوصفها عناصر. وما يفيدنا أن ثمة حقا دلالات بسيطة هو المثال الذي لا يشك فيه: *شيء ما*. فمعيش التصوّر الذي يتحقق في فهم هذا اللفظ هو بالتأكيد مركّب لكن ليس في دلالاته أي ظل لتركيب ما.

§ 2 في ما إذا كان تركّب الدلالات مجرد انعكاس لتركّب الموضّعات

مهما بدا ذلك واضحا فإنه سيطرح مع ذلك كلّ أنواع الأسئلة والاعتراضات.

وبداية، السؤال عما إذا كان تركّب الدلالات[1] أو بساطتها مجرد انعكاس لتركّب الموضعات «المتصوّرة» بها على طريقة الدلّ، أو لبساطتها. يصوِر التصوّر الموضّعَ حقا ويشكل نسخته الذهنية. على أي حال، يُظهر أقل تفكر أن الاستعارة: نسخة، خادعة في هذه الحالة كما في حالات كثيرة أخرى، وأن التوازي المفترض لا يوجد من أي وجهة نظر. وبداية: يمكن لنا بالدلالات المركّبة أن «نتصوّر» موضّعات بسيطة؛ ولدينا مثال واضح بقدر ما هو حاسم في التعبير: *الموضّع البسيط* إيّاه. وفي هذا الصدد، من غير الفارق أن يكون هذا الموضّع معطى أم لا[2].

لكن، وعلى العكس، فإنه من الصحيح أيضا أنه يمكن لنا أن «نتصوّر» بالدلالات المركّبة موضّعات بسيطة وأنه يمكن لهذه الدلالات أن تعود إلى الموضعات بالضبط على طريقة الدلْ. ويمكن أن يتساءل المرء (وإن على خطأ في رأيي) ما إذا كانت الأسماء البسيطة (*رجل*، فولاذ، *ملك الخ*. .)، في الأمثلة المذكورة أعلاه، تعبر حقا عن دلالات بسيطة؛ لكن سيكون عليه أن يسلم بصلاح أسماء من مثل شيء *ما* وواحد *ما*. في هذه الحالة الأخيرة، من الواضح أنه يمكن للاسمين أن يعودا، في لا تعينهما إلى أي شيء ، وبالتالي إلى كلّ موضّع مركّب على الرغم من أن ذلك سيحصل على النحو الأكثر لاتعينا، وأنهما سيعودان بالضبط إلى مجرد شيء ما.

---

(1) قد يمكن أيضا أن نقول: التصورات. لأنه بالاجابة عن السؤال الخاص الذي يعود إلى التصورات بعامة (إلى الأفاعيل المموضِعة بعامة)، نكون قد أجبنا أيضا عن السؤال الأعم.

(2) من الواضح أن تفردفسكي (م. ن. ص. 94) يرفض أن يحسم حيث يُفترض أن يتخذ قرارا بالضبط حين يعترض على بُلتسانو (الذي نتبعه هنا) بأن ليس ثمة موضّعات بسيطة. راجع الطريقة التي بها يطرق تفردفسكي هذا السؤال، م. ن. ص. 92 حيث يتكلم بصراحة على موضعات متصورة. هنا يدور الأمر على موضّعات مدلول إليها *بما هي كذلك*.

إلى ذلك، من الواضح أنه حتى، حيث يكون للدلالة المركبة صلة بالموضّع المركّب، لا يتناسب كلّ قسم من الدلالة مع قسم من الموضّع ولا بالأحرى بالعكس. صحيح أن تفَرْدُفسكي احتج على المثل الرائع لبُلتسانو «بلد من دون جبل»، إلا أن ذلك يمكن تفسيره بكونه يماهي الدلالة والتصوّر الحدسي المباشر للموضّع المدلول إليه، في حين أن الأفهوم الأساسي والوحيد المعين من وجهة نظر الدلالة يفلت منه تماما. من هنا، يقع في غلط فهم عناصر الدلالة («من دون جبال») بوصفها «تصوّرات مساعدة من نوع الكلام على الحقيقة»[1](*)

§ 3 تركب الدلالات وتركب الدلّ العينيّ

الدلالات الضمنية

تبرز اعتراضات من جهة أخرى أيضا، وذلك في أصناف واسعة من الحالات: أعني بصدد تقرير *ما إذا كان يجب أن تُعد دلالة معطاة مركبة أم بسيطة*. فلو أردنا، على سبيل المثال، أن نفهم الدلالات التي تعود إلى أسماء العلم، وباختصار الدلالات *الخاصيّة*، *بوصفها* بسيطة، لبدا ذلك متناقضا جراء أنه يمكننا وبحق أن نقول، مثالا، الاسم زيد (مفهوما كاسم لشخص نعرفه)، وأن نتصوّر رجلا معينا، وإذًا كائنا يملك كلّ الأجزاء والخاصيات التي نتصوّرها بوصفها ملائمة لرجل بعامة، وكذلك جميع أنواع الخصوصيات الفردية التي تميز ذلك الشخص من الآخرين. لكن، من جهة *أخرى*، سيعترض على ترتيب الدلالات الجزئية في خانة التعينات المطلّعة تباعا والمسندة إلى المدلول إليه المخصوص وإلى الموضّع المتصوّر بوضوح متفاوت ضمن الدلالة الخاصيّة، أو يعترض على التسليم بأن تكون هذه الدلالة الخاصيّة مماهية للدلالة المركّبة التي نطلّعها، تباعا وموضّعيا، بتحليل مضمون التصوّر زيد، بصورة: *أ ما الذي هو أ*، ب، ج...

وإذا ما نظرنا إلى ذلك عن كثب، سنلاحظ أن علينا أن نفرّق هنا بين *المعنى*

---

(1) تفَرْدُفسكي م. ن. ص. 98.

(*) وليس على المجاز

المزدوج للبساطة والتركّب بحيث لا تستبعد البساطة، المتخذة بمعنى من المعنيين، التركّب المتخذ بالمعنى الآخر. وسيكون علينا بداية أن نرفض، بالتأكيد، فهم الدلالة الخاصيّة بوصفها دلالة مفصّلة في دلالات ومن ثم مركّبة؛ لكن سيكون علينا في الوقت نفسه أن نقرَّ بأن الوعي الدلالي هنا يتضمن بالفعل تركيبا معينا قد يكون به حاجة كبيرة إلى أن يوضّح. وقد يكون من المؤكد أن كلّ ما يطلعه الشرح اللاحق والصوغ الأفهومي من زيد، المسمى والمتصوّر بمضمون ما، سيقدم دلالات جديدة أبدا لكن ليس دلالات جزئية تقتضيها حقا الدلالة الأولية وينقصها فقط أن تُطّلع. فالدلالة الخاصيّة هي بسيطة بلا شك. إلى ذلك، من الواضح أن محتوى التصوّر الذي به نتصوّر زيدًا هذا مع اسم العلم في الوقت نفسه، يمكنه أن يتبدل بكثير من الأشكال في حين أن اسم العلم يمثل مع ذلك بدلالة متماهية مع استمراره بتسمية زيد نفسه «مباشرة». ومن جهة أخرى، لا يدور الأمر على تصوّرات عرضية ملحقة بالوعي الدلالي، بل على احتياط من التصوّرات الضرورية، وإن متغيرة مضمونيا، من دونها لا يمكن للدلالة الراهنة أن تذهب باتجاه الموضّعية المدلول إليها، ولا يمكن، إذن، أن توجد كدلالة في أي حالة من الحالات. وأيا كان تصوّرنا لذلك الشخص ضعيف الحدس وبالغ النقص وبالغ الإبهام وبالغ اللاتعين، فإن مضمون التصوّر لا يمكن أن يغيب تماما. واللاتعين الذي هو، مع ذلك، ضروري أيضا هنا بقدر كبير (من حيث إن التصوّر الأكثر حيوية حدسيا والأغنى مضمونا لواقع شيئي ما، ليس مبدئيا سوى تصوّر ناقص ووحيد الجانب) لا يمكنه قط أن يكون فراغا مضمونيا تاما. ومن الواضح أنه يحمل، في ماهيته، إمكانات لتعين أكثر دقة، إنما ليس في أي اتجاه نريد بل بالضبط باتجاه الشخص زيد المفترض متماهيا في الحالة المعطاة وليس في أي حالة أخرى. أو ما هو الأمر نفسه: إن كلّ وعي دلالي في عيانه التام يدعّم، عبر ماهيته الخاصة، إمكانات انطباق يملأ بحدوس مجاميع معينة دون سواها. وهكذا، فإنه من الواضح أن ذلك الوعي، حتى وإن لم يكن حدسيا بالتمام، يقتضي بالضرورة محتوى قصديا معينا يتصوّر به الفرد حتى حين لا يكون مدلولا إليه لا كشيء ما فارغ بالتمام بل كشيء ما متعين بطريقة ما، أو قابل للتعين بحسب بعض الأنماط (كشيء فيزيائي، كحيوان، كإنسان، الخ).

وهكذا ينكشف، وبداية في الوعي الدلالي المتعلق بأسماء العلم، نوع من ازدواجية الجانب، ومن اتجاه مزدوج يمكننا ضمنه أن نتكلم على التركّب أو البساطة. ويعين الجانب الأول بساطة الدلالة إيّاها أو تركبها، ويكون بالتالي الجانب الذي فيه تكمن ماهية الدلّ المحض بما هي كذلك، وإليه فقط إنما تنتمي *تلك* الماهية القصدية للوعي الدلالي العينيّ التام الذي هو الدلالة، إذا ما فهم نوعيا. ويكون هذا الجانب بسيطا في حالة الدلّ المخصوص. إلا أنه يفترض بالضرورة، إلى ذلك، كمرتكز، محتوى قصديا آخر بالتوافق بالضبط مع واقعة أن المدلول إليه نفسه بمعنى متماه (أو ما هو مسمى على نحو واحدي المعنى باسم العِلم نفسه) يمكنه أن يتصوّر على نحو مختلف جدا مع أساس متغير من الأمارات المتعينة، وعليه أن يتصوّر بالضرورة مع أساس ما ـ في حين أن ذلك التغير وتركّب ذلك الأساس لا يتعلقان مع ذلك بالدلالة إيّاها.

وهذا الجانب هو الذي يوفّر للتشريح ومن ثم للصيغ الحملية الدلالية ولنوع الصيغ التي ننجز إمكاناتها، ومثالا حين نسعى إلى الإجابة عن السؤال: بماذا وكيف يُتصوّر الموضوع المسمى زيدًا تعينيّا في حالة معطاة؟ وبفضل ذلك التضارب بين الوعي الدلالة الأصلي للهيئات المركّبة والوعي ذا إيّاه إنما نتبين بوضوح ماهية الفرق (المعالج هنا) في ما يخص الدلّ بما هو الدلّ وحسب، بين المعيشات (العينيّة) الواهبة للدلالة والتي هي مركّبة (أو بسيطة)، والمعيشات التي ليست كذلك إلا من وجهة نظر ثانية، أعني بحسب المحتوى التصوّري الذي معه يوعى المدلول إليه في كلّ مرة. وكما رأينا أعلاه، فإن الدلالات الماثلة بما هي كذلك بمناسبة التشريح الحملي لما هو متصوّر في كلّ مرة، هي بوضوح دلالات متصوّرة من بعد، وليست متضمنة حقا قط في الدلالة الأصلية، أي في الدلالة الخاصيّة فِيّاها البسيطة تماما. إن اسم العلم ع. يسمي (أو إن الدلالة الخاصيّة ع. تدل على) الموضّع بإبقائه، إن صح القول، تحت شعاع واحد متجانس ذاتيا، ولا يمكنه من ثم أن يفرُق بالصلة مع الموضّع القصدي. إن الدلالات الشارحة مثال ع هي أ؛ (ع أ) الذي هو ب؛ ع ب *الذي* هو *أ* الخ.، هي متعدّدة الإشعاع؛ وهي تتشكل في كلّ حالة بدرجات كثيرة وبمختلف الصور بحيث يمكنها أن تعني الموضّع نفسه بمحتوى مختلف. ولا تمنع كثرة الدرجات وحد*تها*: إنها دلالات

واحدية مركّبة. والوعي الدلالي المتناسب معها هو دلّ واحد أحد بالنظر إلى الجهة الدلالية المحض، إنما واحد مركّب.

لقد افترضنا أعلاه أن اسم العلم هو اسم شخص معروف. وذاك ما يقتضي أنه يقوم بدوره عادة وأنه ليس بالتالي مفهوما بمعنى غير مباشر وحسب بوصفه: شخصا ما يدعى زيدًا. إن هذه الدلالة الأخيرة ستكون بالطبع مركّبة.

وفي الحالات التي يدور الأمر فيها على عدة دلالات أخرى إسمية، وفي النهاية أيضا على بعض الدلالات الصفات(*) وغيرها، فإن الصعوبة ومحاولة الحل الذي نقترحه ستكون مشابهة بوضوح؛ ومثالا: رجل، *فضيلة*، *عادل*، *الخ*. . ويجب أيضا أن ننوه بأن *التعريف المنطقي* الذي نحصر فيه صعوبات التحليل المفصّل(**) بل اضطرابات دلالة الألفاظ، ليس بالطبع سوى وسيلة منطقية عملية لا تكون فيها الدلالة بصحيح المعنى محددة ولا مفصَّلة داخليا. ونضاد بالأحرى، في هذه الحالة الأخيرة، بين الدلالة بما هي كذلك ودلالة مستجدة بمحتوى مفصَّل أعني بما هو معيار علينا أن نلتزم به في الأحكام المستندة إلى الدلالة المعنية. ولتجنب العقبات المنطقية نستبعد بالضبط الأحكام التي لا يمكن للدلالات المعنية فيها أن تستبدل بمعادلاتها العادية، نستبعدها بوصفها غير مقبولة ونوصي في الوقت نفسه، كقاعدة، باستخدام تلك الدلالات العادية للألفاظ قدر الإمكان في نشاط المعرفة، أو بتأمين فاعلية منتظمة من أجل المعرفة للدلالات المعطاة لتلك الألفاظ، بحكّها غالبا على مِحك الدلالات العادية وباتخاذ تدابير الاستخدام المناسبة.

هامش. حظي الازدواج في القصود الدلالية التي عالجناها في الصيغة الأولى لهذه الفقرة، حظي في النص الراهن المعدّل بصيغة أوضح وأعمق فيميائيا. إن المعنى *المليء* ومن ثم طول الفرق لم يدركهما المؤلف تماما في الصيغة الأولية لهذا الكتاب. وسيجد القارىء النبيه أن المبحث VI لا يأخذه بالحسبان كما كان ينبغي.

(*) يفرق هنا بين الاسم الموصوف الذي أديته ب اسم والاسم الصفة الذي أديته ب صفة

(**) يؤخذ هذا اللفظ في ما يلي بمعناه المشتق من: فصّل الشيء، جعله فصولا أو قطعا وأطرافا متمايزة.

§ 4 السؤال عن دلالة العناصر «المفيدة-بالمعية» في التعابير المركّبة

يؤدي فحص الدلالات المركبة على الفور إلى تقسيم جديد وأساسي. إن مثل تلك الدلالات معطاة لنا، كقاعدة عامة، بوصفها دلالات لمركّبات لفظية مفصّلة. والحال، إن السؤال بالنظر إلى هذه المركّبات يُطرح لمعرفة ما إذا *كان يجب أن* ينسب *إلى كلّ لفظ* مركّب *دلالة خاصة*، وما إذا كان يجب أن يُنظر، بعامة إلى كلّ تفصيل وإلى كلّ صورة تعبير لغوي بمثابة بصمة لتفصيل أو لصورة من الدلالة متناسبين. بحسب بُلتسانو، «كلّ لفظ في اللغة يصلح لعَلْم تصوّر خاص وبعضها يصلح أيضا لعَلْم عبارات تامّة»[1]. فهو ينسب إذن (من دون أن يدخل مع ذلك في شروحات أدق) الدلالة الخاصة أيضا إلى كلّ ربط وإلى كلّ أداة. ومن جهة أخرى نسمع في الغالب كلاما على ألفاظ وتعابير هي *«مجرد دالة-تبعا»*، أي لا تمتلك لِيّاها أي دلالة بل تكتسبها بالتعالق مع أخرى. ويُفَرق بين تعابير التصوّر التامة والتعابير اللاتامة وكذلك بين الأحكام والظاهرات الانفعالية والارادية، ويؤسَّس على هذا الفرق أفهوم *العلامة المفيدة أو العلامة المفيدة-بالمعية*. وهكذا يعني مرتي بتعبير العلامة المفيدة أو الاسم «كلّ وسائل العَلْم اللغوي التي مع كونها مجرد دالة-تبعا (مثال *الأب*، *لأجل*، بيد *أن* الخ) لا تشكل هي أيضا لِيّاها تعبيرا تامّا عن حكم (إخبار) أو عن شعور وقرار إرادي الخ. ، (صلوات، أوامر، أسئلة الخ) بل فقط التعبير عن تصوّر ما. إن مؤسس *الاطيقا والأبن الذي أهان أباه* أسماء»[2]. وحيث إن مرتي ومعه كتاب آخرون، يحسبون أيضا أن كلمتي *المفيدة-بالمعية* و*الدالة-تبعا* لهما المعنى نفسه، أي معنى العلامات «التي لا دلالة تامّة لها إلا بالاقتران مع أجزاء أخرى من القول سواء كانت تساعد بتذكر أفهوم هو مجرد جزء من اسم، وسواء كانت تسهم في التعبير عن حكم (إخبار) أو في إظهار حركة شعورية أو إرادة (في صيغة صلاة أو رجاء

---

(1) B. Bolzanos ***Wissenschaftslehre***, Sulzbach 1837. I. § 57 «تصور» يعني هنا «التصور فيّاه» ما يتناسب وأفهومنا عن الدلالة.

(2) A. Marty, *Über subjektlose Sätze* usw. III> Art. Viertelj. F. Wiss. Philos, VIII, Jaharg. S 293, Anm.

الخ. .)»[1] كانوا سيكونون أكثر اتساقا حقا مع أنفسهم لو أنهم فهموا بالاتساع المناسب أفهوم التعبير المفيد، ولو أنهم وسّعوه من ثم ليشمل *كلّ التعابير الدالة لِيّاها* أو التعابير التامة عن معيشات قصدية ما (عن «فينمانات نفسية» بمعنى برنتانو) كي يميزوا من ثم بين التعابير المفيدة عن التصوّرات أي الأسماء، والتعابير المفيدة الحكمية أي الأخبار الخ. . إن السؤال عما إذا كان هذا التوازي مسوغًا على أي حال، وعما إذا كانت الأسماء، مثالا، تعابير عن تصوّرات بالمعنى نفسه الذي تكون فيه عبارات الصلاة تعابير عن طلب، وعبارات الرجاء تعابير عن رجاء الخ. .، وأيضا، عما إذا كان ما يدعى «المعبّر عنه» في أسماء وعبارات هو معيشات الدلّ إيّاه، وكيف يمكن لهذه أن تتصرف إزاء القصود الدالة أو أيضا إزاء الدلالات ـ تلك أسئلة علينا أيضا أن ننشغل بها جديا. لكن أيا كان الأمر، فإن التفريق بين التعابير المفيدة والتعابير المفيدة-بالمعية، سيجد تسويغا له ولاستعماله العادي بالتأكيد وسيوفر لنا إذن، بالنظر إلى الألفاظ المفيدة-بالمعية فهما مناقضا لتعليم بُلتسانو المذكور أعلاه. ذلك أن التفريق بين المفيد والمفيد-بالمعية قد يبدو، من حيث هو نحوي، أنه يستند إلى مطلب «نحوي وحسب». فنحن نستعمل غالبا عدة كلمات للتعبير عن «تصوّر» ـ وقد يُظن أن ذلك عائد إلى خصائص عرضية للغة المستعملة. لكن التفصّل في التعبير لا صلة له البتة بتفصلات في الدلالة. والألفاظ المفيدة-بالمعية التي تدخل في التركيب، هي إذن حقا خالية تماما من الدلالة، إذ للتعبير بكامله فقط إنما تعود الدلالة حقا.

ويسمح التفريق النحوي مع ذلك بتفسير آخر أيضا، شرط أن نقرر أن نفهم تمام الدلالات ولاتمامها، ومن ثم الفرق النحوي بوصفه أمارة على فرق ماهويّ معيّن في الدلالة[2]. وليس من قبيل المصادفة ولا من قبيل التطفل أن تستخدم

---

(1) A. Marty, *Über das verhältnis von Grammatik und Logik*, in den ***Symbnolae Progrneses.*** Festgabe der deutschen Gesellschaft fr Altertumskunde in Prag zur 42. Versammiung deutscher Philologen und Schulmänner, 1893 S. 121, Anm. 2

(2) في الكتاب الأخير الذي ذكرناه يُعرِّف مرتي العلامة المفيدة بوصفها العلامة التي تثير، وحدها *تصورا كاملا*، والتي بواسطتها تسمي موضّعا ما، ولا يعبر تعريف العلامة

اللغة، على سبيل المثال، أسماء مركّبة من عدة ألفاظ بهدف التعبير عن تصوّر ما، بل لكي تقدم تعبيرا مطابقا، لكثرة من التصوّرات الجزئية المتلازمة ومن الصور اللامستقلّة للتصوّرات، ضمن وحدة التصوّر المنجز باستقلال[1]. يمكن حتى لأوان لامستقلّ، ومثالا لصورة اقترانية قصدية بها يجتمع تصوّران ليشكلا تصوّرا جديدا، أن يجد تعبيره الدال، يمكنه أن يعين القصد الدلالي الأصلي للفظ أو لمركب لفظي. ومن الواضح أنه: حين يكون على التصوّرات «المفكرة» القابلة لأن تعبر عنها تصوّرات من أي نوع كان، أن تنعكس *بأمانة* في فلك القصود الدلالية، وعندها سيكون على كلّ صورة لجهة التصوّر أن تتناسب وصورة لجهة الدلالة، وذلك قبليا. إلى ذلك، إذا كان على اللغة في مادتها اللفظية، أن تعكس بأمانة الدلالات الممكنة قبليا فإنه سيكون عليها أن تكون قادرة على الصور النحوية التي تسمح بإضفاء دلالة قابلة للتفريق على كلّ صور الدلالات القابلة للتفريق، أعني توقيعا حسيا قابلا للتفريق الآن.

§ 5 الدلالات المستقلّة والدلالات اللامستقلّة

لاستقلال أجزاء الكلمات الحسية وأجزائها التعبيرية

من الواضح أن هذا الفهم هو وحده الصحيح. وليس علينا فقط أن نفرق فقط بين التعابير المفيدة وتلك المفيدة-بالمعية بل أيضا بين الدلالات المفيدة وتلك المفيدة-بالمعيّة[2]؛ إلا أننا سنستعمل التسمية الأخص: دلالات *مستقلّة*

المفيدة-بالمعية (أنظر أعلاه) المتصل به بوضوح كبير مع ذلك، عن أن على التفريق النحوي أن يؤسس على التفريق الماهوي في الميدان الدلالي على نحو ما كان عليه رأي مرتي بالتأكيد.

(1) بالنظر إلى الأمر عن كثب، لا يعني لفظ «التصور» هنا «أفعول التصور» بل ما هو متصور في هذا الأفعول بوصفه كذلك مع تفصلاته وصوره التي يحضر بالضبط بها، في هذا الأفعول، أمام الوعي. إن «صورة التصور» هي إذًا صورة المتصور بما هي كذلك؛ ذاك ما علينا أن نأخذه بالحسبان في ما يلحق.

(2) تحدث مرتي مؤخرا عن علامات «معنوية ذاتيا» و«معنوية بالمعيّة» راجع ***zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie***, Halle a. S. 1908

ودلالات لامستقلّة. وليس من المستبعد بالطبع، في مسار الانتقال الدلالي، أن تتخذ دلالة ما غير مفصلة مكان دلالة مفصلة أصلا بحيث لا يعود ثمة شيء يتناسب مع فصول التعبير في دلالة التعبير بكامله. لكن في هذه الحالة يفقد التعبير سمة التعبير المركّب بالمعنى الصحيح للفظ: والحال، إن أجزاءه تتحد عادة، عبر تطور اللغة، في كلمة واحدة. ولن يكون بإمكاننا مذ ذاك أن ننظر إلى أجزائه بوصفها تعابير مفيدة-بالمعيّة لأنه لن يمكننا بأي شكل أن نحسبها إذ ذاك تعابير. وإنما نسمي تعابير، العلامات الدالة وحسب ولا نصفها بتعابير مركبّة إلا حين تكون مركبة من *تعابير*. فلن يصف أحد لفظ *ملك* بأنه تعبير مركّب بحجة أنه مؤلف من عدة صوتات ومقاطع. وعلى العكس، نحسب التعابير المؤلفة من عدة ألفاظ مركّبةً لأنه ينتمي إلى أفهوم اللفظ أن يعبّر عن شيء ما، إنما ليس من الضروري أن تكون دلالة اللفظ مستقلّة بالضبط. وكما لا يمكن للدلالات اللامستقلّة أن تقوم إلا كآونة لبعض الدلالات المستقلّة، كذلك فإن التعابير اللغوية الدلالية اللامستقلّة لا يمكنها أن تمثل إلا بوصفها عناصر صورية للتعابير الدلالية المستقلّة، وتصير بذلك تعابير *لغوية* لامستقلّة، تعابير «لاتامّة». إن الفهم محض البراني، الذي يفرض نفسه بدءا، للفرق بين التعابير المفيدة وتلك المفيدة-بالمعية، يضع الأجزاء المفيدة-بالمعية من التعابير على المستوى نفسه من الأجزاء التعبيرية لجنس مختلف تماما كالحروف والصوتات والمقاطع الخالية من الدلالة بعامة. أقول: بعامة، لأن بين هذه الأجزاء التعبيرية ثمة أجزاء حقيقية مفيدة-بالمعية كالزوائد في بداية الكلمة أو في آخرها(*). لكنها في الغالبية العظمى من الحالات لا تكون أجزاءً من التعبير بما هو تعبير أي أجزاء دالّة بل فقط أجزاء من التعبير بما هو ظاهرة حسية. من هنا ينجم أن المفيدة-بالمعيّة تفهم حتى حين تكون منفصلة؛ وتُفهم بوصفها حمالة لآونة دلالية متعينة مضمونية، آونة تتطلب متمّما ما، أي متمّما يكون غير متعين من حيث مادته مع كون صورته

(*) في الألمانية يمكن الزيادة في بداية الكلمة على نحو يغير معناها ،هذا إذا ما صرفنا النظر عن دمج المضاف بالمضاف إليه في لفظ مركب واحد، أما في آخر الكلمة فأهمّ ما يظهر هو الزوائد المصدرية

متعينة بالمعيّة بالمضمون المعطى والمحدد بذلك وفقا لقانون. ومن جهة، حين يقوم المفيد-بالمعية بدوره عاديا وحين يمثل بالتالي في سياق تعبير ناجز مستقلّ يكون له دائما، على ما يمكن أن نرى في أي مثال كان، صلة دلالية متعينة مع التفكير بأسره، ويكون حمّال دلالة لطرف معيّن لامستقلّ من التفكير، ويسهم بذلك على طريقته في تشكيل التعبير بما هو كذلك. وتصير دقة هذه الملاحظة بيّنة إن لم نشح النظر عن أن التعبير المفيد-بالمعية نفسه يمكنه أن يمثل في ما لا يحصى من التراكيب المختلفة وأن يلعب أينما كان الدور الدلالي نفسه؛ ولذا يمكننا، في حالة الألفاظ المفيدة-بالمعية الملتبسة، يمكننا أن نتساءل بحق عما إذا كان الحرف نفسه أو المتصل نفسه أو المحمول نفسه يعني أينما كان الشيء نفسه، وأن نثير الشكوك حول هذا أو أن نناقش فيه. فعن حرف مثل *لكن* وعن مضاف إليه مثل *الأب* نقول إذن بحق إن لهما دلالة، لكن الأمر لا يصح على قطعة لفظية مثل عَ (في على). وصحيح أن هذه الأخيرة شأنها شأن الأولى يمكنها أن تمثل لنا وبها حاجة إلى متمّم؛ إلا أن هذه الحاجة إلى متمّم مختلفة ماهويّا في الحالتين: في الحالة الأولى لا تتعلق فقط بالتعبير بل بخاصة بالتفكير؛ وفي الثانية تتعلق بالتعبير وحسب أو بالأحرى بمقطع التعبير الذي يمكن للمتمّم وحده أن يحوله إلى تعبير كبداية لتفكير ممكن. وبقدر ما يتشكل ويتعقد تعالق الألفاظ بقدر ما تنشأ الدلالة الشاملة[1]؛ في حين أن الكلمة تنشأ فقط في تشكلها التدرّجي وأن التفكير يتعلق فقط بالكلمة التامة. وقد توقظ القطعة سلفا وعلى نحو معين، فكرة *ما* وبالضبط الفكرة التي تدور عليها القطعة، وفكرة ما قد يجب أن يكون متمّمها أحيانا؛ إلا أنها ليست بالطبع دلالة القطعة. وحين يتدخل هذا

---

(1) ينبغي أن لا نأخذ، كما أخذ مرتي ***(Untersuchungen zur Grundlegung... S. 211f)***، حرفيا هذا النحو من التعبير ولا أن نحل محلّه فكرة إنشاء الدلالة الشاملة إنطلاقا من الدلالات الجزئية بوصفها «عناصر» يمكن أن توجد ليّاها. إن كون هذه الفكرة من الخلف هو بالضبط ثيمة تعليم للدلالات المستقلة الذي سنؤسسه بالتفصيل لاحقا. . ولا يمكنني أن أرى أن عرض نص يوحي بمثل ذلك التفسير ولا أن أطروحتى بأسرها تتعرض بأي شكل لاعتراض مرتي. راجع المناقشة اللاحقة حول فهم المفيدة-بالمعية المنفصلة عن أي سياق.

المتمّم أو ذاك (عَ ـ لى، عَ ـ مل، عَ ـ ظم،عَ ـ بير *الخ*. . .) تتغير الدلالة لكن لا يمكننا أن نكتشف في هذه الكثرة الدلالية أي شيء مشترك يمكن أن ينسب إلى الجزء الصوتي المشترك بوصفه دلالته؛ ومن العبث أيضا أن نبحث في دلالة كلّ من هذه الألفاظ عن تفصّل يتضمن دلالة الجزء الصوتي بوصفها فصلا: هذا الجزء الأخير هو خالٍ من الدلالة تماما.

§ 6 المقابلة بين تفريقات أخرى
التعابير اللاتامة وتلك الموجزة منها والفجواء(*)

قبل الشروع في الإيضاح اللازم للفرق بين الدلالات المستقلّة وتلك اللامستقلّة وقبل وسمه على نحو أدق بوصله بالأفاهيم الأعمّ، ومن ثم قبل تثبيت الواقعة الأهمّ في ميدان الدلالة، أي وجود سستام قوانين يحكمها، سيكون من المفيد أن نفصل الفرق النحوي الذي كان لنا بمثابة نقطة انطلاق عن بعض الفروق التي تختلط معه.

بالتعابير المفيدة-بالمعية، بما هي لامستقلّة حاجة ما إلى متمّم، وبهذا المعنى إنما نسميها أيضا تعابير لاتامّة. لكن حين نتكلم على تعابير لاتامّة ننظر أيضا إلى معنى آخر يجب ألا يخلط مع الحاجة إلى متمّم الداخلة في الحسبان. ولنلاحظ، بدايةً، لإيضاح هذه النقطة، أن قسمة الدلالات إلى مستقلّة ولامستقلّة يحيل إلى قسمة الدلالات إلى بسيطة ومركّبة. فدلالات مثال هذه: *أكبر من بيت*؛ *في العراء*، *لهموم الحياة*؛ *إنما*، *سيد*، *رسلك*، *شرّفَ*. . . هي دلالات لامستقلة و*واحدية* رغم كثرة العناصر القابلة للتمييز. يمكن إذن لدلالات لامستقلّة عدة أو مستقلّة جزئيا ولامستقلّة جزئيا، أن تتحد لتشكل *وحدات* منجزة نسبيا ليس لها مع ذلك، *بما هي كلاّت*، سوى طابع الدلالات *اللامستقلّة*. وتُفسَّر واقعة الدلالات اللامستقلّة المركبة نحويا بالوحدة المنجزة نسبيا للتعابير المفيدة-بالمعية المركّبة. فكلّ تعبير من هذه الأخيرة يشكل تعبيرا *واحدا* لأن دلالة واحدة تعود إليه، ويشكل تعبيرا مركّبا لأنه يضفي تعبير دلالة مركّبة على كلّ طرفٍ

(*) ذات الفجوات

طرف. وإذا ما وصفناه مع ذلك بأنه لا-تام فإن ذلك سيعود إلى أن بدلالته حاجة إلى أن تتمّم، من دون أن ننقص طابعها الواحدي. وحيث إنه لا يمكن لهذه الدلالة أن توجد إلا في سياق دلالي أوسع، فإن تعبيره اللغوي يحيلنا أيضا إلى سياق لغوي أوسع أعني إلى متمّم يجعل منه عبارة منجزة مستقلّة.

والأمر على خلاف ذلك تماما بالنسبة إلى العبارات الموجزة على نحو غير سويّ، التي تهب التفكير تعبيرا لاتامّا، سواء كان مستقلا أم لامستقلا، على الرغم من أنه قابل للفهم تماما في الظروف التي يقال فيها. ويمكننا أيضا أن نذكر هنا *التعابير الفجواء* حيث يفتقد إلى بعض الأطراف التركيبية المنفردة في اتصال مجموع العبارات، في حين يبقى تماسك ما للأطراف المنفصلة قابلا للتمييز مع ذلك. إن حاجة تلك العبارات الفجواء إلى متمّم لها، بوضوح، سمة مختلفة تماما عن حاجة المفيد-بالمعية إلى متمّم. وذلك ليس لأن الدلالة العائدة إليها لامستقلّة بل لأنه ينقصها الدلالة الواحدية بعامة التي من دونها لا يمكن للعبارة الفجواء أن تمثل كعبارة ناجزة ولا حتى كعبارة. فحين نقرأ بالتفرّس في هذه الكتابة الفجواء: قيصر. . . الذي. . .نَمِر، فإن نقاط الإرتكاز البرّانية يمكن أن تشير إلى أن الأمر يدور على وحدة عبارة ما، على وحدة ما للدلالة؛ لكن هذه الفكرة غير المباشرة ليست دلالة القطعة المعنية، لأن هذه بما هي كذلك لا تملك قط أي وحدة دلالية ولا تشكل بالتالي تعبيرا: إن مراكمة غير متساوقة للدلالات المستقلّة جزئيا واللامستقلّة جزئيا والفكرة الملحقة الغريبة العائدة إلى هذه الدلالات التي يمكن أن تشكل جزءا من وحدة دلالية ما ـ ذاك كلّ ما هو معطى.

وكما هو واضح، تتعلق كلمات التعابير اللاناجزة واللاتامّة والتي بها حاجة إلى متمّم، بأمور متنوعة: فمن جهة، التعابير المفيدة-بالمعية؛ ومن جهة أخرى التعابير الموجزة على نحو غير سوي، وأخيرا التعابير الفجواء التي ليست، بصحيح العبارة، تعابير قط بل فقط قطع تعبيرية. هذه الأفاهيم المختلفة تتقاطع: يمكن لتعبير موجز أن يكون مفيدا ويمكن لتعبير مفيد-بالمعية أن يكون من دون فجوات الخ. .

§ 7 فهم الدلالات اللامستقلّة بوصفها مضامين مؤسَّسة

لقد تعرّفنا أن قسمة أساسية في ميدان الدلالات تتناسب والتفريق، قليل الأهمية في الظاهر، للتعابير إلى تعابير مفيدة وأخرى مفيدة-بالمعية. وعلى الرغم من أننا اتخذنا الأخيرة كنقطة انطلاق، فإن الأولى قد تبدت مع ذلك بوصفها أولية أي بوصفها ترسي بداية ذلك التفريق النحوي.

ولم يكن بإمكان أفهوم *التعبير*، أو الفرق بين الأجزاء التعبيرية محض الصوتية والحسية بعامة، وبين التعابير الجزئية بصحيح المعنى أو، كما يمكننا أن نقول ذلك على نحو أكثر وقعا، *الأجزاء التركيبية* (الجذور، الزوائد في الأول، والزوائد في الآخر[1] والألفاظ والعبارات المعقدة) لم يكن بإمكانه أن يثبَّت إلا باللجوء إلى الفرق في الدلالات. فإذا كانت هذه الأخيرة تنقسم إلى دلالات بسيطة ودلالات مركّبة، سيكون على التعابير المطابقة لها أن تكون هي أيضا بسيطة أو مركّبة، و*هذا* التركيب يحيلنا بالضرورة إلى أجزاء دلالية أخيرة، إلى أجزاء تركيبية ومن جديد إلى تعابير. وعلى العكس، فإن تفكيك التعابير بما هي ظاهرات محض حسية يعطي دائما أيضا أجزاء محض حسية لا تعود لها أي دلالة. والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى التفريق، القائم على التفريق السابق، للتعابير إلى مفيدة ومفيدة-بالمعية. ويمكننا على الأقل أن نعرّفه بالقول إنه يمكن لبعضها وحده أن يصلح كتعابير تامّة، كعبارات ناجزة، وأن الأخرى لا تصلح. لكن إذا شئنا أن نحّد من لبس هذا التمييز، وأن نعين معنى تلك التعابير ومن ثم وفي الوقت نفسه السبب الجواني لكون بعض التعابير يمكنها أن توجد، منفصلة، كعبارات منجزة ولكون غيرها لا يمكنه، سيكون علينا كما رأينا أن نعود إلى ميدان الدلالة، وأن نظهر فيه تلك الحاجة إلى متمّم الملازمة لبعض الدلالات من حيث هي «لامستقلّة».

إن عَلْم الدلالات المفيدة-بالمعية بـ لامستقلّة يعني أننا نرى إلى ماهية تلك الدلالات. كنا في محاولاتنا حول المضامين اللامستقلّة بعامة، حددنا على نحو عام أفهوم اللااستقلال، وهذا اللااستقلال نفسه هو ما نظن أن عليه هنا أن يفترض

---

(1) هذه الأخيرة شأنها شأن الأخرى بقدر ما لم تفقد دلالتها المفصّلة عبر تطور اللغة.

في ميدان الدلالة. قلنا[1]: إن المضامين اللامستقلّة هي مضامين لا يمكن لها أن تقوم لِيّاها، بل فقط بما هي أجزاء من كلاّت أوسع. هذا اللا -يمكن-لها يجد أساسه االقانوني قبليا في البنية الماهويّة للمضامين المعنية. فإلى كلّ لااستقلال يعود قانون بموجبه لا يمكن، بعامة لمضمون من النوع المتناسب، ولنقل من النوع أ، أن يقوم إلا في سياق كلّ ج (أ ب، . . . . ، م) حيث ب، . . . .،م علامات من أصناف متعينة من المضامين. نقول «متعينة» لأنه ليس ثمة أي قانون ينص فقط على أن ثمة تعالقا بين الصنف أ وأي من الأصناف المفصّلة الآخرى، وبالتالي على أن أ به فقط حاجة بعامة إلى متمّم ما أيا كان؛ بل إن القانونية تتضمن تعيينا في صنفيّة التعالق؛ إذ أن المتغيرات التابعة وتلك اللاتابعة لها فلكها الذي تحدده سمات جنسية أو صنفية ثابتة. وتتعين عندها، بقانون ماهويّ، صورة التعالق الجنسية وأيضا ومعها بالضبط، الأصناف. لقد اتخذنا كأمثلة *عينيّات* الحدس الحسي بخاصة. لكن، كان بإمكاننا أيضا أن نلجأ إلى ميادين أخرى، ميادين معيشات الأفاعيل ومضامينها المجردة.

في الحالة الراهنة، وحدها الدلالات تهمنا. ولقد تصوّرناها بوصفها وحدات أمثلية، لكن تفريقنا نُقل بالطبع من الميدان الواقعي إلى الميدان الأمثلي. ويتناسب والدلالةَ في الأفعول العينيّ للدلّ، أوانٌ معين ينشىء السمة الماهويّة لذلك الأفعول؛ أعني، يشكل جزءا، بالضرورة من كلّ أفعول عينيّ فيه «تتحقق» تلك الدلالة نفسها. والحال، إنه بالنظر إلى قسمة الأفاعيل إلى بسيطة ومركبة، يمكن للأفعول العينيّ أن يتضمن عدة أفاعيل جزئية، ويمكن لهذه الأفاعيل الجزئية أن تكون ملازمة للكلّ تارة بوصفها أجزاء مستقلّة وطورا بوصفها أجزاء لامستقلّة. وبخاصة، يمكن للأفعول الدلالي أيضا، *بما هو كذلك*، أن يكون مركّبا، أعني مركّبا من أفاعيل دلالية. وستنتمي عندها إلى الكلّ دلالة شاملة، وإلى كلّ أفعول جزئي دلالة جزئية (جزء دلالي) يكون بدوره دلالة. وبالتالي سنسمي الدلالة *مستقلّة* حين يمكنها أن تنشىء *دلالة مليئة وتامّة لأفعول دلالي* عينيّ، وسنسميها لامستقلّة حين لا يمكنها ذلك. ولن يمكنها حينها أن تتحقق إلا

(1) راجع أعلاه البحث III § 5-7

في أفعول جزئي لامستقلّ من أفعول دلالي عينيّ، ولن يمكنها أن تكتسب واقعا عينيّا إلا بالاقتران مع بعض الدلالات الأخرى التي تتمّمها، ولا يمكنها أن «تكون» إلا في مجموع دلالي. ويعين اللااستقلال المعرّف على هذا النحو للدلالة *بما* هي دلالة، يعيِّن بحسب فهمنا ماهية المفيدة-بالمعية.

§ 8 صعوبات هذا الفهم

أ) في ما إذا كان لاستقلال الدلالة بصحيح العبارة يكمن في لاستقلال الموضّع المدلول إليه وحسب

لكن نريد الآن أن نتفحص أيضا صعوبات فهمنا. ونناقش أولا العلاقة بين استقلال الدلالات ولااستقلالها واستقلال الموضّعات المدلول إليها ولااستقلالها. ذلك أنه للوهلة الأولى، يمكن أن يُظن أن التفريق الأول يُختصر إلى الثاني[1]. تحيل الأفاعيل واهبة الدلالة، بما هي «تصوّرات»، بما هي معيشات «قصدية»، تحيل إلى الموضّعات. وإذا كان عنصر ما من الموضّع لامستقلا فإنه لا يمكنه أن «يُتصوّر» منفصلا؛ وتستلزم الدلالة المتناسبة بالتالي متمّما وتكون بدورها لامستقلّة. ويبدو من البيّن أن بالإمكان استخلاص التعريف الآتي: تحيل التعابير المفيدة إلى موضّعات مستقلّة، والتعابير المفيدة-بالمعية إلى موضّعات لامستقلّة.

ونقتنع على الفور، بأن مثل هذا الفهم مغلوط. فالتعبير: *أوان لامستقلّ* يعطي بلا توسط مثالا حاسما عن النقيض. فهو تعبير مفيد ويمثل مع ذلك شيئا ما لامستقلا. *وهكذا* يمكن *لأي أوان لامستقلّ بعامة*، وذلك على نحو أكثر مباشرة أيضا، *أن يتحول إلى موضّع ذي دلالة مستقلّة*، مثال ذلك: *أحمر*، *شكل*، *مساواة*، *مقدار*، *وحدة*، *كون*. ونرى تبعا لهذه الأمثلة أنه تتناسب، لا والآونةَ الموضوعية وحسب، بل أيضا *والصورَ المقولية*، دلالاتٌ مستقلّة تطاول بخاصة تلك الصور وتجعل منها، على مقاس ذلك، موضّعات لِيّاها، في حين أن هذه الأخيرة لا تصير جراء ذلك لِيّاها بمعنى الاستقلال. وليس في إمكان الدلالات

---

(1) لقد عالجنا سابقا مسألة مشابهة وقريبة جدا من هذه في الوقائع، § 2.

المستقلّة، الموجّهة إلى أونة مستقلّة، ما يدهش إذا ما فكرنا أن الدلالة قد «تصوّر» موضّعيا ما، إنما ليس لها بعد جراء ذلك طابع النسخة؛ وعلى العكس تكمن ماهيتها بالأحرى في قصد معين يمكنه، وبالضبط وفقا للنمط الخاص بالقصد، «أن يوجّه» إلى أي مستقلّ كما إلى أي لامستقلّ؛ وهكذا يمكن لأي شيء أن يصير موضّعيا على طريقة الدلّ أي أن يصير الموضوع القصدي.

§ 9 ب) فهم المفيدة-بالمعية المنفصلة

يثير فهم المفيدات-بالمعية، المنفصلة عن أي اقتران، صعوبة جدية. أما إذا كان فهمنا صحيحا فلن نواجه مثل تلك الصعوبة قط. إذ تبعا لفهمنا، ليست العناصر اللامستقلّة للكلام المنجز (للوغس) المفيدة-بالمعية، قابلة للانفصال. فكيف سيكون من الممكن إذًا أن ننظر إلى هذه العناصر، على نحو ما فعل ارسطو ذلك، خارج أي اقتران؟. ذلك أنه قد جمل كلّ أنواع الألفاظ بما فيها المفيدة-بالمعية تحت العنوانين: التي تقال بربط، والتي تقال من دون ربط(*).

ويمكننا أن نرد على هذا الاعتراض بالاحالة إلى الفرق بين التصوّرات «الخاصيّة» والتصوّرات «العاميّة» أو، ما هو الأمر نفسه، إلى الفرق بين مجرد القصود الدلالية والملء الدلالي. ذلك أنه قد يمكننا أن نقول ما يأتي:

لا يمكن للمفيدات-بالمعية المنفصلة، مثال: *يساوي*، *ربطا بِ*، *و*، *أو*، أن تفهم حدسيا ولا أن تكتسب ملءًا دلاليا إن لم يكن ذلك بالتعالق مع كلّ دلالي يشملها. فإذا أردنا أن «نتبين بوضوح» ماذا يعني لفظ «يساوي» علينا أن ننظر إلى مساواة حدسية وعلينا أن نقوم الآن («على نحو خاصيّ») بمقارنة وأن نملأ على هذا الأساس فهم القضية من صورة أ = ب. وإذا ما أردنا أن نتصوّر بوضوح دلالة اللفظ و علينا أن نقوم حقا بأفعول ضمٍّ ما وأن نُتِمّ حقا في المجموع المرتقي بذلك إلى تصوّر خاصيّ، ملء الدلالة التي من صورة أ و ب. والأمر على النحو نفسه في الحالات جميعا. يشرط لااستقلال الدلالة المالئة الذي يمثل

(*) τὰ ἄνευ συμπλοχής, τὰ χατὰ μηδεμίαν συμπλοχήν λεγόμενα ويتابع أرسطو: مثال ذلك، *الرجل القصير والرجل هو غالب* (المقولات، 2)

إذن بالضرورة في كلّ ملء أُتِمّ، بوصفه عنصرا من دلالة مالئة أوسع، يشرط مذ ذاك *نقل* تسمية اللااستقلال إلى الدلالة القصدية[1].

قد تكمن هنا فكرة صحيحة وثمينة. إذ يمكننا أن نعبّر أيضا كما يأتي: لا يمكن *لأي دلالة مفيدة-بالمعية*، *أي لأي أفعول قصد دلالي لامستقلّ*، *أن يقوم بوظيفة معرفية*، *إن لم يكن ذلك في سياق دلالة مفيدة*. وقد يمكننا بدلا من الكلام على *دلالة* أن نتكلم بالطبع أيضا على تعبير، مفهوما عادة بوصفه *وحدة* التلفظ والدلالة أو *المعنى*. إلا أن السؤال يُطرح عما إذا كان يمكن، أخذا بالحسبان الوحدة الانطباقية، الماثلة في مقام الملء، بين القصد الدلالي والملء الدلالي، عما إذا كان يمكن أن يسلم بأن الدلالة المالئة لامستقلّة وبأن الدلالة القصدية مستقلّة؛ وبكلام آخر ما إذا كان يمكن التسليم بأن الكلام على اللااستقلال غير صالح في حالة القصود الدلالية والتعابير غير *المليئة بالحدس*، أعني ما إذا كان يتعين باللااستقلال في ملء ممكن وحسب. ذاك ما لا يمكن قط التسليم به، وسنعود بذلك إلى ملاحظة أن القصود الدلالية الفارغة نفسها ـ التصوّرات «العاميّة» أو «الرمزية» التي تضفي المعنى على التعبير خارج أي وظيفة معرفية ـ تتضمن سلفا الفرق بين الاستقلال واللااستقلال. لكن حينها سيظهر السؤال المطروح بداية: كيف نشرح الواقعة الأكيدة، واقعة أن المفيدة-بالمعية المنفصلة ومثالا اللفظ المنفصل و، ستكون *مفهومة*؟ إن القول إنها لامستقلّة بالنظر إلى قصودها الدلالية يعني مع ذلك أنه لا يمكن لتلك القصود أن توجد إلا في سياقات مفيدة: الحرف المنفصل، ال و المنفصل، عليه إذن أن يكون صوتا فارغا.

هذه الصعوبة يمكن أن تحل على الطريقة الآتية:

إما أن لا يكون للمفيد-بالمعية المنفصل المعنى نفسه قط إلا في سياق

(1) من الواضح في كل عرض أن «الملء» يحيل بالضرورة إلى ضده «الخيبة» أي الطريقة الفيميائية الخاصة التي بموجبها، وفي كلِّ دلالي ما، تظهر الدلالات، المربوطة على نحو من الخلف، «لا-تلاؤمها» البديهي ما إن نوضحها حدسيا ونجعلها بديهية؛ في مثل هذه الحالة «تخيب» الوحدة المقصودة، جراء لاتلاؤمها على صعيد الحدس.

مفيد، وإما أن يكون له الدلالة نفسها إنما يتلقى *تتميما دلاليا* غير متعين قط في الحقيقة، من مضمون ما، بحيث يتحول عندها إلى تعبير غير تامّ عن الدلالة الحية والتامة. ونفهم ال و المنفصل، إما لأن فكرة غير مباشرة تلتصق به بوصفها دلالة سوية على الرغم من أنها غير مفصّلة لفظيا، فكرة حرف *ما معروف جيدا من قبلنا*، وإما لأنه، وجراء تصوّرات عينيّة مبهمة ومن دون أي متمّم لفظي تتشكل فكرة من طراز أ و ب. في هذه الحالة الأخيرة يقوم حرف *و* بوظيفته على نحو سوي من حيث لا ينتمي بصحيح العبارة إلا إلى أوان واحد من القصد الدلالي التامّ المتحقق جوانيا، أعني في الوقت نفسه إلا إلى سياق التعابير المفيدة للمعطوفات؛ لكن على نحو غير سوي بقدر ما لا يكون مرتبطا بتعابير أخرى تعطي الأجزاء المتمّمة للدلالة المعطاة سلفا، شكلا سويا.

على هذا النحو الأخير إنما تحل تلك الصعوبات ويمكننا أن نسلِّم بأن الفرق بين الدلالات المستقلّة والدلالات اللامستقلّة يتعلق بميدان القصد الدلالي كما بميدان الملء، وأن على هذا النحو إنما يقوم بتحقيق الوضع الذي يتطلبه بالضرورة إمكان التطابق بين القصد والملء.

§ 10 القانونية القبلية في التركّب الدلالي

أن يصير الفرق بين الدلالات المستقلّة والدلالات اللامستقلّة الفرق الأعمّ بين الموضّعات المستقلّة والموضّعات اللامستقلّة فإن هذا يجر معه حقا واقعة من أكثر الوقائع أساسية في ميدان الدلالة، أعني: *تخضع الدلالات إلى قوانين قبلية تضبط اقترانها في دلالات جديدة*. وإلى كلّ حالة من الدلالة اللامستقلّة، وبحسب ما شرحنا أعلاه على نحو عام جدا بالنسبة إلى الموضّعات اللامستقلّة بعامة، ينتمي نوع من قانون ماهويّ يحكم الحاجة التي بها إلى أن تُتمّم بدلالات جديدة، ويشير بالتالي إلى أنواع التعالقات وصورها حيث عليها أن تنتظم فيها. وحيث إنه ليس ثمة، في أي حالة، تركيب للدلالات في دلالات جديدة من دون صور اقترانية تمتلك بدورها سمة الدلالات والدلالات اللامستقلّة، فإنه من الواضح إذًا أن في كلّ اقتران دلالي تعمل قانونية ماهويّة (قبليا). قد لا تكون الواقعة الهامة التي عثرنا عليها هنا خاصة بميدان الدلالة وحده، إلا أنها تلعب

دورها حيثما يكون اقتران. فجميع الاقترانات تخضع بعامة إلى قوانين محض، والأمر على هذا النحو بخاصة بالنسبة إلى الاقترانات المادية المحصورة في ميدان تُعرِّف وحدته بموضّعه ويكون على محصلات الاقتران فيها أن تطلّع في الميدان نفسه بأطراف الاقتران؛ وبعكس الاقترانات الصورية («التحليلية») التي، شأنها شأن الاقترانات الضميّة، تستقل عن خاصية الميدان الشيئي ولا ترتبط بالماهيات الشيئية لأطراف الاقتران. ولا يمكننا، في أي ميدان أن نوحد أي مفرد كان مع أي صورة كانت، بل إن ميدان المفردات يحدد قبليا عدد الصور الممكنة ويعين قوانين ملئها. لكن كلية هذه الواقعة لا تعفي من إلزام برهنتها في كلّ ميدان معطى، ولا من البحث عن القوانين المتعينة التي بموجبها تتوسع.

وفي ما يتعلق، نوعيّا، بالميدان الدلالي يفيدنا التفكر السطحي سلفا أننا لسنا أحرارا في إقران دلالات بدلالات أخرى بحسب رغبتنا، وأنه لا يمكننا بالتالي في وحدة اقترانية ذات معنى أن نخلط العناصر كيفما اتفق. وفقط بموجب طرائق معينة قبليا، إنما تتقوّم الدلالات معا لتنشىء من جديد دلالات ذات وحدة معنوية، في حين أن الإمكانات التوافيقية الأخرى تستبعد قانونيا: إذ هي تنتج فقط ركاما من الدلالات بدلا من الدلالة الوحيدة. وامتناع الاقتران محكوم بقانون ماهويّ، وبدايةً، بمعنى أنه ليس مجرد اقتران ذاتي، وأن عدم تمكننا من تحقيق الوحدة لا يعود إلى عدم قدرتنا الواقعية (إلى إكراه يفرضه «تنظيمنا الذهني»). في الحالة التي ننظر إليها هنا، الامتناع هو على العكس موضوعي أمثلي، مؤسس في «الطبيعة»، في الماهية المحض للميدان الدلالي، ويطلب أن يُدرك بما هو كذلك بوساطة بداهة واجبة. وللكلام بدقة أكثر، لا يعود ذلك الامتناع إلى ميزة مفردة للدلالات المطلوب اتحادها بل إلى الأنواع *الماهويّة* التي تدرجها تحتها، أي إلى مقولات *الدلالة*. وقد تكون الدلالة المنفصلة هي إيّاها سلفا نوعيّا ما، إلا أنها، نسبة إلى مقولة الدلالة، ليست سوى ميزة مفردة؛ وعلى هذا النحو فإن العدد المتعين رقميا ، في علم الحساب، هو أيضا ميزة مفردة نسبة إلى صور الأعداد وقوانينها. حيثما ندرك إذن، في الدلالات المعطاة، امتناع الاقتران، يحيلنا هذا إلى قانون عام لامشروط، بموجبه وبالضرورة، لا يمكن لدلالات *بعامة*، منتمية إلى الدلالات المقولية المتناسبة ومقترنة في النسق نفسه وبالتوافق مع الصور

المحض إيّاها، لا يمكنها أن تنشىء وحدة ـ وبكلمة، إنه امتناع قبلي.

كلّ ما قلناه للتو على الامتناع ينطبق أيضا على *إمكان* الاقترانات الدلالية.

لنتأمّل الآن مثالا. التعبير: *هذه الشجرة هي*(*) *خضراء*، ذو وحدة دلية. فإذا ما شرعنا في صوْرنة الدلالة المعطاة (من العبارة المنطقية المستقلّة) بالصورة الدلالية المحض المتناسبة، «بالصورة القضوية» سنحصل على: *هذا ال ب هو خ*، وذاك أمثول صوري لا يشمل في مصداقه سوى دلالات مستقلّة. ومن الواضح إذ ذاك، أن تمييز تلك الصورة في قضايا متعينة، ولنقل مديْدَتَها(**)، ممكن بما لا يتناهى من الأنحاء، إلا أننا مع ذلك لسنا أحرارا تماما هنا، بل علينا أن نبقى ضمن حدود متعينة. لا يمكننا أن نُحل محل المتغير ب ولا محل المتغير خ أي دلالة أخرى. وصحيح أنه يمكننا في إطار هذه الصورة أن نستبدل مثالنا: *هذه الشجرة هي خضراء* بِـ *هذا الذهب*، *هذا العدد الجبري ن*، *هذا الغراب الأزرق*، *الخ هي خضراء*، وباختصار يمكننا أن نضع هنا أي مادة إسمية بالمعنى الواسع لهذا اللفظ، ويمكننا كذلك بالطبع أن نضع محل خ أي مادة صفات: قد نحصل بذلك أبدا على دلالة ذات وحدة معنوية أي على قضية مستقلّة من الصورة المعطاة سابقا ـ لكن، ما إن ننتهك مقولات المواد الدلالية حتى تختفي الوحدة المعنوية. حيث يكون ثمة مادة إسمية، يمكننا أن نضع المادة الإسمية التي نريد، ولكن ليس مادة صفات أو مادة علاقية ولا مادة قضوية بكاملها. لكن، حيث يكون ثمة مادة لإحدى هذه المقولات الأخيرة يمكننا أبدا أن نحل محلها مادة جديدة من الجنس نفسه، أي أبدا مادة من المقولة نفسها، وليس من أي مقولة أخرى. وينطبق ذلك على أي جنس كان من الدلالات أيا كان تركّب هيئتها.

وحين نستبدل، كما نشاء، بعض تلك المواد ببعضها الآخر ضمن مقولتها قد ينجم عن ذلك دلالات (قضايا تامّة أو أطراف قضوية ممكنة) مغلوطة وخلف أو مضحكة، إنما يجب أن تنجم بالضرورة دلالات واحدية أو تعابير نحوية يمكن

(*) بالعربي، لا معنى لاثبات هي هنا بل يقال هذه الشجرة خضراء، لكني أثبتها لمطابقة الأصل ولدورها في المقارنة بما يتبع.

(**) أي إضفاء الطابع المادي عليها.

لمعناها أن يتحقق كوحدة معنوية. وما إن نتخطى حدود المقولات حتى لا يعود الأمر كما كان. قد يمكننا أن نراكم الألفاظ: *هذا* الأحمق هو *أخضر*[1]؛ *أشد* هو مستدير، *هذا البيت* هو *مساوٍ*؛ ويمكننا في *صيغة* علائقية من صورة: *أ* هو شبيه بـ ب أن نستبدل «شبيه» بِـ *حصان*، لكن لا نحصل بذلك إلا على تتابع ألفاظ حيث لكلّ لفظ بما هو كذلك معنى، أو هو يحيل إلى جملة معنوية تامّة، لكن لن نحصل مبدئيا على وحدة معنوية مكتفية بذاتها. وسيكون الأمر على نحو أقل إذا ما قلبنا في دلالة واحدية مفصّلة ترتيب الأطراف التي هي لِيّاها وحدات متشكلة سلفا أو إذا ما استبدلنا طرفا بآخر مستمد من أي دلالات أخرى: وعلى سبيل المثال، إذا ما حاولنا أن نُحل محل المقدمة الشرطية (مجرد طرف من ذلك الكلّ الدلالي الذي نسميه بما هو كذلك قضية شرطية) طرفا اسميا، أو إذا ما أحللنا في حكم شرطي منفصل محل الأطراف المنفصلة، نتيجة شرطية. وبدلا من أن نفعل ذلك عينيّا يمكننا أيضا أن نحاول فعله في الأشكال الدلالية المحضة (الصور القضوية) المتناسبة: سيتجلى على الفور الرئيان القبلي المعبر عن القانون الذي بموجبه تستبعد أطراف الأشكال المحض المعنية مثل ذلك الربط المقصود، أو لا تكون الأطراف المصوْرنة على هذا النحو ممكنة إلا كأطراف اشكال دلالية من قوام متعين.

ومن البيّن أخيرا، أن الآونة المحض للصورة، في الوحدة العينيّة لدلالة ما، لا تقبل قط أن تُستبدل بآونة خاضعة للصورة، أي بآونة تعطي للدلالة صلة شيئية، أو أنه لا يمكن مبدئيا، بصرف النظر عن «الأطراف»، تمييز الشكل الدلالي ذي الوحدة المعنوية مثال: ب *ما* هو خ، *إذا كان* ب هو خ، ك هو ر *الخ*، بإحلال آونة الصورة الطالعة، محل مواد الشكل الدلالي ذات الصلة الشيئية. فقد يمكننا أن نصف على خط واحد تتابعا كلاميا: حين *ال أو* يخضّر، شجرة *ما* هي و

(1) نكتب عن قصد الصفة leichtsinnig (= أحمق) التي تحل محل الحامل بحرف صغير* للإشارة إلى أن الدلالة الصفاتية وبالضبط كما تمثل بوصفها محمولا صفاتيا يجب أن توضع هنا في المحل المخصص للحامل. راجع لاحقا § 11

* في الالمانية يكتب الإسم والمصدر النوعي بحرف التاج.

الخ. . لكّن تتابعا كلاميا من هذا النوع لا يُفهم بوصفه دلالة واحدة. وإنه لمبدأ تحليلي أن لا يمكن بعامة لصورٍ، في كلّ ما، أن تمثُل كمواد ولا لمواد أن تمثل كصور، ومن البيّن أن ذلك يصح في فلك الدلالة.

ونتعرف، على أي حال، وبتعميق تحليلات الأمثلة التي من هذا النوع، أن كلّ دلالة عينيّة هي تداخل من خامات وصور، وأن كلا منها تخضع لأمثول تشكلي ما قابل لأن يطلّع محضا بالصورنة، وإلى ذلك، أن قانونا دلاليا قبليا يتناسب وكلّ أمثول من تلك الأماثيل. وذاك قانون لتشكيل الدلالات الواحدية على أساس من خامات نحوية تستردفها مقولات ثابتة تنتمي قبليا إلى ميدان الدلالة، أو بموجب صور نحوية هي متعينة قبليا أيضا وتتعالق، كما سنرى على الفور، في سستام صوري ثابت. *من هنا تنجم المهمة الكبرى والأساسية أيضا بالنسبة إلى المنطق وإلى النحو*، في *أن نطلّع الدستور القبلي المحيط بكلّ مملكة الدلالات* وفي *أن نكتشف* في *«علم صرف للدلالات» السستام القبلي للبنى الصورية*، *أي للبنى التي تهمل جانبا جميع الميزات الشيئية للدلالات*.

§ 11 اعتراضات

التغيرات الدلالية المتجذرة في ماهية التعابير أو الدلالات

لكن يجب أخذ الاعتراضات الممكنة بالحسبان. وبداية علينا الا نقلق جراء أن دلالات كلّ مقولة بل صورها المفيدة-بالمعية مثال *و*، يمكنها أن توضع موضع المبتدأ حيث توجد عادة دلالات إسمية. وإذا ما نظرنا عن كثب سنرى أن ذلك يعود حصرا إلى *التغيّر الدلالي* الذي بموجبه، وعلى سبيل المثال، يحل محل الحد الأسمي حدا هو بدوره أسمي في الحقيقة، بدل أن تحل محله ببساطة، دلالة من صورة تركيبية أخرى (مثالا صورة صفات أو حتى مجرد صورة). وتمثل حالة من هذا القبيل على سبيل المثال في قضايا من مثل: *«إذا»* هو حرف، *«و»* هو *دلالة لامستقلّة*. قد تقوم *الألفاظ* هنا مقام المبتدأ لكن دلالتها كما يبدو مباشرة للعيان، ليست هي نفسها التي لها في سياق عادي. وليس ثمة ما يدهش في أنه يمكن لكلّ لفظ ولكلّ تعبير بعامة أن يوضع بوساطة تغيير دلالي ما، في أي موضع من كلّ مفيد. فما هو أمامنا الآن ليس تركّب ألفاظ بل تركّب

دلالات، وفي النهاية دلالة ألفاظ شرط احتفاظها بثبات بدلالاتها. من الوجهة المنطقية، على كلّ تبدّل دلالي أن يحسب بمثابة أمر غير قياسي. إذ يتطلب الاهتمام المنطقي الذي ينصّب على الدلالات الواحدية المتماهية، ثبات الوظيفة الدلالية. لكن من طبيعة المطلب *أن تشكل تغييرات دلالية معينة جزءا من الاستقرار النحوي القياسي لكلّ لغة*. على أي حال، يمكن للدلالة المغيّرة أن تُفهم بسهولة بفضل سياق القول، وإذا ما كانت دواعي التغيير تفرض نفسها بكليتها، وإذا ما كانت على سبيل المثال تتجذر في السمة العامة للتعابير بما هي كذلك، أو حتى في الماهية المحض لميدان الدلالة فِيّاها، فإن أصناف الأمور اللاقياسية العائدة إليها سيصادر عليها أينما كان، وما هو لاقياسي منطقيا يمثل عندها بوصفه مكرسا نحويا.

نذكّر الآن بـ *الفرض المادي* على لغة السكولائيين. وهو يقوم في أن كلّ تعبير ـ في دلالته القياسية ـ سواء كان مفيدا أم مفيدا-بالمعية، يمكنه أن يمثل بوصفه هو الاسم، أي أن يُسمى هو إيّاه ظاهرة نحوية. فحين نقول: «*الأرض هي مدورة*» هو خبر، يقوم بدور تصوّر المبتدأ، فإن ذلك ليس دلالة الخبر بل تصوّر الخبر بما هو كذلك؛ فنحن نصدر حكما لا على *واقعة* أن الأرض مدورة بل على *الجملة الخبرية*، وهذه الجملة تمثل، على نحو لاقياسي، بوصفها *اسمها* الخاص. وحين نقول: «*و*» هو حرف *عطف*، فإن ما نضعه موضع المبتدأ ليس الأوان الدلالي المتناسب قياسيا واللفظ و، بل ثمة دلالة مستقلّة تتعلق ب *اللفظ «و»*. وفي هذه الدلالة اللاقياسية، ليس ال و تعبيرا مفيدا-بالمعية في الحقيقة، بل تعبير مفيد؛ ويسمى هو إيّاه بوصفه لفظا.

ولدينا بالضبط مثيل *للفرض المادي* حيث يسوق التعبير لا *دلالته القياسية*، *بل تصوّر تلك الدلالة* (أي *دلالة* موجهة إلى تلك الدلالة كما إلى موضّعها). والأمر على النحو نفسه، على سبيل المثال حين نقول: «*و*»، «*لكن*»، «*أكبر*»، هي دلالات *لامستقلّة*. وكقاعدة سنقول هنا: إن دلالات الألفاظ: *و*، *لكن*، *أكبر*، هي لامستقلّة. وكذلك في التعبير: «*رجل*»، «*طاولة*»، «*حصان*»، هي *أفاهيم أشياء*، فإن تصوّرات تلك الأفاهيم وليس الأفاهيم فِيّاها هي التي تمثل كتصوّرات عن المبتدأ. وفي هذه الحالات كما في الحالات السابقة، يشار إلى

التغير الدلالي، كقاعدة، وعلى الأقل، مثالا، في التعبير المكتوب بين مزدوجين، أو بوسائط *تعبيرية من خارج النحو* (كما يمكن أن نسميها بطريقة مقبولة). وتمثل جميع التعابير ذات المحمولات «المغيِّرة» وليس *«المعيِّنة»* تمثل بطريقة لاقياسة، على نحو ما أشرنا إليه أو على نحو مشابه: إن المعنى القياسي لعبارة كلها قابل لأن يستبدل، على نحو متفاوت التركيب، بمعنى آخر، أيا كان شكل بنائه، يتضمن بدلا من المبتدأ الظاهر بموجب التفسير القياسي، *تصوّرا* يعود إليه على هذا النحو أو ذاك، ويقوّم تارة تصوّرا بالمعنى المنطقي الأمثلي وطورا تصوّرا بالمعنى الأمبيري السيكولجي أو محض الفيميائي أيضا. وعلى سبيل المثال: *القنطور هو توهم شعراء*. ويمكننا أن نستبدل هذه العبارة بالجملة الشارحة الموجزة الآتية: تصوّراتنا عن القناطير (أي تصوّراتنا الذاتية عن الأفهوم الدلالي «قنطور») هي توهمات شعراء. إن المحمولات: *كائن*، *لاكائن*، *صادق*، *كاذب الخ.*، هي محمولات مغيّرة. فهي لا تعبر عن خاصيات المبتدأ(*) الظاهر بل عن خاصيات دلالات المبتدأ المتناسبة. ومثالا: *إن 2×2=5 هو كاذب*، يعني أن هذه الفكرة هي فكرة كاذبة وأن هذه القضية قضية كاذبة.

وإذا ما وضعنا جانبا الأمثلة التي، من بين أمثلة المقطع الأخير، فيها يكون التصوّر المغيّر ذاتيا، أو بكلام أدق حيث يكون تصوّرا بالمعنى السيكولجي أو الفيميائي، وإذا ما فهمنا مثيل الفرض المادي مع الاقتصار الذي طبقناه عليه في شرحنا السابق، سنلاحظ أن الأمر يدور هنا على تغيّرات دلالية، وبكلام أدق على *تغيرات في الدل تتجذر في الطبيعة الأمثلية للميدان الدلالي إيّاه*. مما يعني أنها تتجذر في التغيرات الدلالية، باتخاذ هذا اللفظ بمعنى مختلف يصرف النظر عن التعابير وبمعنى مثيل، على نحو خاص، للحد الحسابي في «تحويلات» المعادلات الحسابية. *ثمة في ميدان الدلالة*، *قوانين قبلية بموجبها يكون على* دلالات *أن تتحول بأنحاء مختلفة إلى* دلالات *جديدة مع الاحتفاظ بنواة ماهويّة*. ولا يستقل عنها أيضا الإمكان القبلي لتحويل أيّ دلالة كانت إلى «تصوّر مباشر»

(*) أقول مبتدأ هنا بإزاء Subjekt الذي أؤديه عادة بحامل في مقابل المحمول، أو بمنعوت في مقابل النعت، لأن النقاش يدور هنا مع النحويين.

عائد إليها، أي إلى دلالة خاصة بالدلالة الأصلية. وبهذا المعنى، إنما يمثل التعبير اللغوي في الدلالة المغيّرة بوصفه «اسم علم» لدلالته الأصلية. ويشرط هذا التغير، بفضل عموميته القبلية، صنفا واسعا من الالتباسات في *ميدان النحو العام*، بوصفه صنف تغيرات *الدّل* اللفظي التي تمتد إلى ما بعد خصائص اللغات الأمبيرية جميعها. وسيكون لدينا ايضا، في مباحثنا اللاحقة، فرصة أن نصادف حالات أخرى من تغيرات من هذا النوع مؤسسة في ماهية الدلالات إيّاها، وعلى سبيل المثال الحالات الهامة التي يمكن فيها لقضايا تامّة أن تحّل، بالتحول إلى اسم(*)، محل الحامل وبعامة في أيّ محل يقتضي أطرافا إسمية. ويجب أن نشير هنا أيضا إلى حالات أسْمنة المحمولات أو النعوت الصفات لكي نقضي على اعتراضات محتملة على عرضنا للفقرة السابقة. فالنعت مخصص، لنقل، للقيام بدور المحمول، وفي توسع لاحق بدور النعت، وهو يمثل قياسيا في دلالة «أصلية» لامغيّرة كما في مثالنا السابق: *هذه الشجرة هي خضراء*، ويبقى هو نفسه لا يتبدل ـ بصرف النظر عن دوره النحوي ـ حين نقول: *هذه الشجرة الخضراء*. هذا المنحى التغيري في الصورة النحوية نسبة إلى المادة النحوية، الذي يرد حين تعود دلالة إسمية ماثلة كحامل، على سبيل المثال، لتلعب دور الموضوع، أو حين تستعمل عبارة ماثلة كمقدمة بوصفها نتيجة، هذا المنحى يُطلب أن يثبَّت قبل أي شيء وأن يشكل ثيمة رئيسة في وصف البنى التي تعبر ميدان الدلالة. لكن النعتي، بمعنى الخامة النحوية المتماهية في تغير الدور المحمولي إلى دور نعتي، يطرأ عليه تغير، ليس فقط حين يمثل كأوان نعتي لدلالة إسمية، بل حين يكون هو نفسه مؤسمَنا، أي حين يصير اسما. وعلى سبيل المثال: *الأخضر هو لون*، *والكون أخضر*(الاخضرار) هو فرق *للكون لونا* (للونيّة). لا يعني واحدهما والآخر الشيء نفسه على الرغم من الالتباس الناتج عن تعاكس التعبيرين، حيث إنه في الحالة الأولى يمكن أن يرى-إلى الأوان اللامستقلّ من القيام المضموني لموضّع عينيّ، وعلى العكس في الثانية حيث هو أسْمنة الكائن الذي هو متضايف الطرح المحمولي الموجود في الحمل المقولي لجهة الطرف المحمول الموضوعة

(*) أو بالأسمنة إن صح القول. بإزاء الألماني Nominelisierung

فوق طرح الحامل. إن اللفظ نفسه أخضر يغيِّر إذا من معناه في الأسْمنة؛ وفي التعبير المكتوب يشار إلى السمة العامة لهذه الأسْمنة على الأقل باستعمال حرف التاج (وهو استعمال ليس عديم القيمة قط من وجهة النظر المنطقية ولا النحوية)(*)، إن الدلالة الأصلية والدلالة المؤسمَنة (*أخضر والأخضر*، هو *أخضر والإخضرار*) لهما بوضوح أوان ماهويّ مشترك، «*نواة*» متماهية هي مجرّدٌ له من كلّ جهة *صورة نواتية* مختلفة يجب أن تُميز عن *الصور التركيبية* (إذ تفترض هذه الأخيرة بما هي كذلك بعض المواد التركيبية والمضامين النواتية في أي، ومع أي، صور نواتية). وإذا كانت تنجم عن تغير الصورة النواتية للنعت (للنواة نفسها) مادة تركيبية من الطراز اسم، يمكن لهذا الاسم، ذي البنية المتعينة ذاتيا، أن يدخل حينها في جميع الوظائف التركيبية التي تستدعي أسماء كمواد تركيبية، بالضبط تبعا للقوانين الصورية للدلالة. ستكفي هذه الإشارات هنا وتعود توسعات أكبر إلى العرض السستامي لتعليمنا الخاص بالصور.

§ 12 اللامعنى والخلف

يجب بالطبع أن نفرّق بين التضارب القانوني الذي قادنا إليه درس المفيدة-بالمعية، وذلك التضارب المختلف تماما الذي يشهد عليه المثال: *مربع مستدير*. وكما أشرنا سابقا(1) في المبحث I، يجب ألا نخلط ما لا معنى له (*اللامعنى*) مع الخلف (*اللامعقول*) الذي لامانع من عَلْمه بالقول إنه خالٍ من المعنى على الرغم من أنه يشكل بالأحرى ميدانا جزئيا من كلّ ما هو ذو معنى. وصحيح أن التركيب مربع مدور يفتح مجالا لدلالة واحدية لها طريقتها في «الوجود»، في الكون في «عالم» الدلالات الأمثلية، إلا أنه من البديهي وجوبا أن ليس ثمة من دلالة موجودة له يمكن أن تتناسب وأي موضّع موجود. وعلى العكس إذا ما قلنا: *مدور ما أو؛ رجل ما و هو الخ.*، لن يكون ثمة من دلالات تتناسب وهذه المجتمعات بوصفها معناها المُفصح عنه. قد تثير فينا الكلمات التي جمعّناها

(*) خاص بالالماني.

(1) راجع أعلاه المبحث I § 15 قسم III

تصوّرا لامباشرا لدلالة واحدية *ما*، مُعبر عنها بتلك الكلمات، إلا أن لدينا في الوقت نفسه بداهة وجوبية بأن تلك الدلالة لا يمكن أن توجد وبأن الأجزاء الدلالية من هذا النوع ستكون متضاربة في دلالة واحدية. لن نأخذ ذلك التصوّر اللامباشر نفسه بوصفه دلالة تلك التركيبات اللفظية. فالتعبير، في وظيفته القياسية، يوحي بدلالة؛ لكن حيث نفتقر إلى الفهم، سيوحي التعبير، جراء شبهه الحسي مع تعابير دالة أو متضمنة، بالتصوّر العاميّ لدلالة «ما» تعود إليه، في حين أننا نشعر بالضبط بأننا نفتقر إلى الدلالة نفسها.

الفرق بين هذين النوعين من التضارب هو إذًا واضح: في الحالة *الأولى* ليست بعض الدلالات الجزئية متلائمة في وحدة الدلالة من حيث إنها تسيء إلى الموضّعية أو إلى حقيقة الدلالات بكاملها. إن موضّعا (ومثالا إن شيئا، أو مطلوبا) فيه يكون مجتمعا كلّ ما تُمثله لنا الدلالة الواحدة، وفقا للدلالات «المتضاربة» بعضا مع بعض، بوصفه منتميا إلى وحدتها، لا يوجد ولا يمكن قط أن يوجد؛ إلا أن الدلالة نفسها توجد. ففي الأسماء مثال: *حديد من خشب* و *مربع مدور*، أو العبارات من مثال: *كلّ المربعات لها 5 زوايا*، هي أسماء وعبارات على المستوى نفسه لأي أسماء وعبارات أخرى. أما في الحالة *الأخرى*، فإن امتناع الدلالة الواحدية نفسه يمنع أن تقوم فيها معا بعض الدلالات الجزئية. ولا يكون لدينا حينئذ تصوّر لامباشر يميل إلى تأليف تلك الدلالات الجزئية في دلالة واحدة، ومن ثم مع رئيان أنه ومثل هذا التصوّر لا يمكن أن يتناسب أي موضّع قط، أي أن دلالة من النوع المرئي-إليه هنا لا يمكن أن توجد. إن الحكم بالتضارب يطاول هنا التصوّرات، في حين أنه كان يطاول في السابق موضّعات. هنا ثمة تصوّرات لتصوّرات، هناك مجرد تصوّرات تدخل في وحدة الحكم.

من جهة أخرى، يجد التضارب والتلاؤم القبليان اللذان نعالجهما هنا، أو أيضا تجد قوانين تعالق الدلالات العائدة إليهما، على الأقل جزئيا، تعبيرها *النحوي* في القواعد التي تحكم الاقتران النحوي لأجزاء الكلام. وإذا ما بحثنا عن الأسباب التي بموجبها يُسمح في لغتنا لاقترانات معينة ويمنع بعضها، سنجد أنفسنا محالين في جزء هام جدا منها إلى عادات عرضية للغة، وبصورة عامة، إلى وقائع التطور اللغوي التي تتم على نحو مختلف باختلاف الجماعات اللغوية.

لكننا سنصادف، بالنسبة إلى الجزء المتبقي، الفرق الماهويّ بين الدلالات المستقلّة والدلالات اللامستقلّة، وكذلك سيكون على القوانين القبلية المتصلة بها اتصالا وثيقا، قوانين اقتران الدلالات وتحولها في كلّ لغة متطورة، أن تظهر بوضوح متفاوت في نظرية الصور النحوية وفي صنف متناسب معها من التضاربات النحوية.

§ 13 قوانين التركّب الدلالي والصرف النحوي-المنطقي المحض

ستكون مهمة علم متقدم للدلالات، إذًا، أن يدرس بنية القوانين الماهويّة للدلالات وكذلك القوانين المؤسسة فيها واقتران الدلالات وتغيرها، وأن يحيلها إلى العدد الأدنى من القوانين الأولية المستقلّة. لكن من أجل ذلك، سيكون من الضروري بالطبع، أن نهتم بداية بالصور الدلالية البدئية وبنُاها الجوانية، وأن نقيم بالتعالق معها المقولات الدلالية المحض التي تحيط بقوانين المعنى ومصداق اللاتعينات (أو بالمتغيرات، بمعنى شبيه تماما بمعنى الرياضيات). إن ما تنجزه قوانين الاقتران الصورية، يمكن لعلم الحساب أن يجعلنا نفهمه على نحو من الأنحاء. فثمة صور تأليفية معينة بموجبها تتولد، سواء بعامة أم فقط ضمن بعض الشروط القابلة للتعريف، أعداد جديدة من عددين. من «العمليات المباشرة»: *أ* + ب، *أب*، *أ* الخ.، تنجم أعداد من دون حصر، في حين أن العمليات العكسية: *أ* - ب، *أ/ب*، *أ√ب*، بـ*لوغ*(*) أ الخ.. لا تقدم لنا أعدادا إلا ضمن حدود معينة. والحال، إن على هذا الأمر أن يُقام بفضل *عبارة وجودية*، أو بفضل *قانون وجودي* وأن يُبرهن احتمالا من بعض المسلمات البدئية. ويظهر من ذلك، من القليل الذي أشرنا إليه حتى الآن، أن ثمة قوانين مشابهة في ميدان الدلالة، أي تتعلق بوجود أو لاوجود *الدلالات*، وأن الدلالات في تلك القوانين ليست متغيرات حرة بل محدودة، ضمن مصداق هذه المقولات أو تلك المؤسسة في طبيعة الميدان الدلالي.

في المنطق المحض للدلالات، الذي يكمن هدفه الاسمى في قوانين

(*) اختصار لوغاريثم

الصلاح الموضّعي للدلالات من حيث يكون الصلاح مشروطا بالصورة الدلالية المحض، *يُشكل تعليم البنية الماهويّة للدلالات ولقوانين تشكلها الصوري*، *الأساس الضروري*. ونجد في المنطق التقليدي مخططات متفرقة منها في تعاليم الأفهوم والحكم، إنما من دون أن يكون ثمة وعي بضرورة تعين الأهداف تعينا عاما من وجهة نظر الأمثول المحض للدلالة. إن تعليم البنى الأولية والصور العينيّة لبناء «الأحكام» ـ التي يجب أن نفهمها الآن بوصفها «قضايا» ـ تضم بوضوح كلّ التعليم الصوري للدلالات بقدر ما تكون كلّ صورة دلالية عينيّة إما قضية وإما مندرجة، بما هي طرف ممكن، في قضايا. ويجب ألا ننسى أنه، وفقا لمعنى استبعاد «مادة المعرفة» المعمول به في المنطق المحض بما هو كذلك، يجب أن يُستبعد كلّ ما يمكن أن يعطي صلةً متعينة للصور الدلالية (أنماط، هيئات) مع الأفلاك الوجودية. وتحل أينما كان محل الأفاهيم الشيئية (بما فيها العليا، مثال شيء فيزيائي، المكاني، النفسي الخ. .) تحل تصوّرات عامة غير متعينة عن شيئيات بعامة، لكن مقولاتها الدلالية تكون متعينة تماما (مثال الدلالة الإسمية ودلالة الصفة ودلالة القضية).

يدور الأمر إذن وبداية، في علم صرف منطقي-محض للدلالات، على الوصول إلى تعيين الصور *البدئية* من دون مغادرة المحضية المعلَّم عليها للتو. وعلى نحو أدق يجب أن نثبت *الصور البدئية للدلالات المستقلّة*، *للعبارات التامة*، مع *تفصّلاتها المحايثة والبنى الملازمة للتفصّلات*. ومن ثم *الصور البدئية للتركّب والتغير* التي تفترضها مختلف مقولات الفصول الممكنة، تبعا لماهيتها (لنلاحظ هنا أن العبارات التامة يمكنها أيضا أن تصير فصولا من عبارات أخرى). أخيرا يدور الأمر على رؤية سستامية شاملة للتنوعية اللامحدودة من الصور الأخرى التي يمكن أن *تُشتق من الأولى بالتركّب أو بالتغيّر المتصل*.

والصور المطلوب إقامتها ستكون «صالحة» بالطبع: ما يعني أنها صور تقدم، ما إن تميّز على نحو ما، دلالات كائنة حقا ـ كائنة كدلالات. *مع كلّ صورة بدئية يتناسب بدءا قانون قبلي وجودي معيّن* ينص على أنه تنجم، من كلّ اقتران دلالي خاضع لتلك الصورة، دلالة واحدية حقا فقط شرط أن تُشكل الأطراف (اللاتعينات، متغيرات الصورة) جزءا من مقولات دلالية معينة. لكنه

قانون يزعم، في ما يخص *استنباط الصور المشتقة*، أنه في الوقت نفسه استنباط صلاحها، وأنه يجب أيضا أن تتناسب معه قوانين وجودية، قوانين مستنبطة على أي حال من قوانين الصور البدئية.

مثال ذلك: يعود إلى كلّ من الدلالتين الاسميتين م و ن، صورة الاقتران البدئي م و ن، مع هذا القانون: إن حاصل الاقتران هو بدوره دلالة للمقولة نفسها. ويكون لدينا القانون نفسه حين نتخذ دلالات مقولات أخرى بوصفها دلالات إسمية، ومثالا دلالات قضية أو صفة. تعطي أي عبارتين مقترنتين بصورة م و ن عبارة ما من جديد، وتعطي صفتان صفة جديدة (ومن جديد دلالة واحدية ما، يمكن أن تمثل كنعت أو كمحمول مركب إنما واحد). والصور الاقترانية البدئية: *إذا كان م فإن ن يكون أيضا*، و م *أو ن*، تتناسب بدورها وعبارتين ما: م، ن على نحو أن الحصيلة تكون من جديد عبارة. وتتناسب ودلالة إسمية ما: ب ودلالة صفة ما: خ، صورة بدئية: ب خ (مثالا: بيت أحمر)؛ والحصيلة هي، جراء قانون ما، دلالة جديدة لمقولة: دلالة إسمية. ويمكننا كذلك أن نذكر كثيرا من أمثلة صور الاقتران البدئية. ويجب أن نلاحظ، بالنظر إلى كلّ النصوص القانونية العائدة إلى هذا النحو، أننا في فهم الأماثيل المقولية: *عبارة*، *تصوّر اسمي*، *تصوّر نعتي الخ.*، التي تعين متغيرات القوانين، نصرف النظر عن الصور التركيبية المتغيرة التي تنتمي أحيانا إلى تلك الدلالات والتي تنتمي إليها بالضرورة على درجة ما من التعين. ونحن نتكلم على الاسم نفسه سواء قام مقام الحامل أم لعب دور الموضوع ذي الصلة، وعلى النعت نفسه سواء مثل كمحمول أم نعتيا، وعلى العبارة نفسها أكانت عبارة مستقلّة أم مقدمة أم نتيجة معطوفة، شرطية أم شرطية منفصلة، أو على الاسم بوصفه طرفا في هذا القائم أو ذاك من مركّب عبارات ما. ومن الواضح أن لفظ حدود الذي استعمله كثيرا يتعين على نحو أنه لا يوضّح قط علميا في المنطق التقليدي. وتمثل هذه «*الحدود*» كمتغيرات في القوانين المنطقية الصورية العائدة إلى دائرتها[1] كما في قوانينا البنائية، والمقولات

---

(1) تندرج جميع المذاهب العائدة حقا إلى المنطق المحض الذي يتضمنها وكذلك يندرج كل المنطق الرمزي في منطق الدلالات الإخبارية (في المنطق «الإخباري»).

التي تحدد مجال تغيرها هي مقولات الحدود. ومن الواضح أن التثبيت العلمي لهذه المقولات هو إحدى المهمات الأولى لعلم الصرف عندنا.

وإذا ما احللنا الآن، بالتدرّج وبعد عزل تلك الصور البدئية، محل حد بسيط اقترانا لتلك الصور بالضبط، وإذا ما طبقنا أثناء ذلك، دوما القانون الوجودي البدئي، فستنجم عن ذلك صور جديدة يضمن الاستنباط صلاحها، وصور يضم بعضها بعضا تبعا لتركيب مفصّل. والأمر هو على هذا النحو في التركيب العطفي للقضايا الآتية على سبيل المثال:

(م و ن) و خ

(م و ن) و (خ و ك)

{(م و ن) و خ} وك الخ..

وكذلك اقتران العبارات الشرطي المتصل والشرطي المنفصل، والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى أشكال أخرى من اقتران المقولات الدلالية. ونفهم، من دون إبطاء، أن هذه التركيبات يمكن أن تتقدم إلى ما لا نهاية على طريقة توافيق يمكن أن نستبقها في مجملها، وأن كلّ صورة جديدة تبقى مرتبطة بالمقولة الدلالية نفسها بوصفها فلك التغير الممكن لحدودها، وأن كلّ ربط دلالي يمكن أن نشكله على هذا النحو، وطالما يُحتفظ بذلك الفلك، يجب أن يوجد بالضرورة أي أن يكون له معنى واحدي. ونرى أيضا أن العبارات الوجودية المتناسبة هي نتائج استنباطية بديهية من العبارة العائدة إلى صورتها البدئية. ومن الواضح أنه يمكننا، بدلا من أن نستخدم دائما الصورة الاقترانية نفسها، أن نستخدم، في تغيير عسفي، بصدد تلك البناءات، وفي إطار القانون ، صور اقترانية توافيقية مختلفة، وأن نتخيل بذلك وفقا لقانون ما، ما لا يتناهى من الصور المركّبة. ونصل بوعي يصوغ هذه المطلوبات، إلى رئيان *القوام القبلي للميدان الدلالي لكلّ تلك الصور التي تجد أصلها القبلي في الصور الأساسية*.

ويمثل هذا الرئيان بالطبع، وفي نهاية المطاف الرئيان الممتد على كلّ القوام الصوري لميدان الدلالات في *مجمله*، الهدف الوحيد لهذا النوع من المباحث. وسيكون من الحمق أن نأمل بفضل صوغ الأنماط الدلالية والقوانين الوجودية العائدة إليها، أن نكتسب بالفعل نفسه قوانين عملية ثمينة تتعلق بالتركيبات الدلالية

أو الصور النحوية التركيبية للعبارات. ولا نتعرض في هذا المجال لخطر عدم متابعة خط الحس السليم، وليس ثمة إذًا أي مصلحة عملية في تعريف هذا الخط علميا. *فاللامعنى* يتبدى، في كلّ مرة ننحرف فيها عن تلك الصور القياسية، أمام العين على نحو لاموسّط إلى حد لن نخشى معه قط، في ممارسة التفكير والكلام، الوقوع في مثل ذلك التيه. وعلى العكس، فإن المصلحة النظرية المتصلة بالبحث السستامي عن كلّ الصور الدلالية الممكنة والبنى البدئية هو أكبر بكثير. فالأمر يدور حقا وبدقة أكثر، على أن نلقف برئيان أن كلّ الدلالات الممكنة بعامة تستردفها طبولجيا دقيقة للبنى المقولية المتشكلة سلفا وقبليا في أمثول الدلالة العام، وأن ميدان الدلالة يحكمه سستام قانونية قبلية بموجبها تخضع جميع صور التشكلات العينيّة الممكنة، سستاميا، لعدد قليل من الصور البدئية المتعينة بقوانين وجودية منها يمكن أن تُشتَق تلك الصور العينيّة ببناء محض. *بهذه القانونية ومن حيث هي معطاة قبليا ومقولية محض*، يتكون *وعي علمي بجانب أساسي ورئيس من قوام «العقل النظري»*.

إضافة. تكلمت أعلاه على التركّب *والتغير*. والواقع أن قانونية التغير تعود أيضا إلى فلك يُطلب أن يُحدد. وما نريد قوله سيتضح بالمماثلة المذكورة مع *الفرض المادي*. وأمثلة أخرى ستعطينا ما يصعب إيضاحه من فروق *الوظيفة التعالقية* (*القواعد النحوية القبلية*) حين يستخدم، على سبيل المثال، الاسم الحامل بديلا للموضوع؛ وهي فروق تُخلط بالتالي غالبا مع الفروق الأمبيرية وتندّس في صور الحالات النحوية وبعامة في صور التركيب النحوي. ويجد الفرق، بين الوظيفة النعتية والوظيفة الحملية لدلالات الصفة ولدلالات أخرى من هذا القبيل، موضعه هنا أيضا[1].

---

(1) آمل أن أتمكن قريبا من أن انشر في **"Jahrbuch für Philosophie und Phänomenol. Forschung"** [الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفيميائي] المباحث الخاصة بعلم صرف الدلالات التي أعلنت عنها في هذا الموضع من الطبعة الأولى وعرضتها بعد ذلك مع تحسينات عدة في دروسي في جامعة غوتنغه منذ 1901.

§ 14 القوانين التي نحترز بها من اللامعنى، وتلك التي نحترز بها من الخلف. أمثول النحو المنطقي-المحض

صحيح أن على القوانين الصورية الدلالية التي تكلمنا عليها والتي تهتم فقط بالفصل بين ميداني المعنى واللامعنى، أن ينظر إليها بالمعنى الأوسع للفظ، بوصفها قوانين منطقية صورية. ومن الصحيح أننا، حين نتكلم على قوانين منطقية، قلما نفكّر فيها؛ بل أننا سنفكّر حصرا بالقوانين المختلفة تماما والأقرب بما لا يقارن من المصلحة العملية للمعرفة؛ والتي، إذ لا تطاول إلا الدلالات ذات المعنى، تتعلق *بإمكانها وحقيقتها الموضّعية*. لنفحص إذن عن قرب أكثر العلاقة القائمة بين هذين النوعين من القوانين.

تترك القوانين القبلية المتعلقة بقوام الصور الدلالية الماهويّة، جانبا، مسألة ما إذا كانت الدلالات القابلة لأن تمثل في تلك الصور «موضّعية» أم «لاموضّعية»، وما إذا كانت (حين يدور الأمر على صور قضوية) تنجم عنها حقيقة ممكنة أم لا. وكما قلنا أعلاه، لهذه القوانين بالتأكيد دورها المفرّق بين المعنى واللامعنى. وعلى اللفظ: لامعنى، هنا (كي نشدد أيضا على هذه النقطة) أن يُتخذ بالمعنى الخاصيّ والدقيق؛ فثمة رزمة من الألفاظ مثال: *ملك لكن أو* شبيه و، لا يمكن أن تفهم بأي شكل بوصفها وحدة معنوية؛ لكلّ من هذه الألفاظ ليّاه معنى إنما ليس لاجتماعها. *إن قوانين المعنى هذه أو*، إن صيغت معياريا، *قوانين اللامعنى المطلوب تجنبها*، تعين *الصور الدلالية* الممكنة *بعامة للمنطق الذي مهمته الأولى* تعيين *قيمتها الموضوعية*. وهي تقوم بذلك على نحو يؤدي بها في الوقت نفسه إلى تثبيت *قوانين من نوع مختلف تماما يُفرِّق* المعنى الملائم *صوريا* من المعنى غير الملائم *صوريا*، من *الخلف الصوري*.

يعني الكلام على ملاءمة الدلالات أو على تضاربها أننا نُضاد الإمكان (الملاءمة، التوافق) موضوعيا وإلى ذلك قبليا، بالامتناع (التضارب) الموضوعي، وبكلام آخر: يعني ذلك *إمكان كون موضّعات مدلول إليها* أو امتناع *كونها* (توافق كون التعينات الموضّعية المدلول إليها أو تضارب كونها) بما هي مشروطة *بالماهية* الخاصة بالدلالات وبما يمكنها بالتالي أن تلقف انطلاقا من هذه الماهية ببداهة وجوبية. هذا التضاد بين المعنى الملائم موضوعيا ودلاليا، والخلف يفرُق

بوضوح، عبر تعريفنا للأفاهيم، عن التضاد بين المعنى واللامعنى؛ (يجب فقط أن نلاحظ في هذا الصدد أن المضامين تتشابك في لادقة اللغة الدارجة وأننا نعني عادة باللامعنى كلّ خلف، وأخيرا كلّ إساءة فظة إلى الحقيقة الأمبيرية). لكن يجب علينا أن نفرق أيضا بين *الخلف المادي (التأليفي)* الذي على أفاهيمه المادية (النواة المادية الدلالية الأخيرة) أن تجيب عنه، مثال حال العبارة: *مربع مدور*، وكلّ عبارة هندسية محض كاذبة، *وبين الخلف الصوري أو التحليلي* الذي به نفهم بالضبط كلّ تضارب موضوعي محض صوري، أي المؤسس في *الماهية المحض للمقولات الدلالية* بمعزل عن أي «مادة معرفية» شيئية. (يقوم تفريق مثيل بالطبع في الأفهوم المضاد: المعنى الملائم). إن قوانين مثل مبدأ عدم التناقض ومبدأ السلب المزدوج أو مبدأ حال الوضع هي، حين تطلق معياريا، *قوانين نحترز بها من الخلف الصوري*. فهي تظهر لنا ما يصلح للموضّعي بعامة، بفضل «صورة الفكر» المحض، أي ما يمكن أن يقال عن القيمة الموضوعية للدلالات، قبليا بمعزل عن أي مادة موضّعية مدلول إليها، على أساس الصورة الدلالية التي فيها تفكر. وعلى هذه القوانين أن لا تكبح إذا لم نشأ أن نكون سلفا في الغلط، حتى قبل أن نتبين الموضّعي في خصوصيته المطلوبية. وهي، بمعنى مبحثنا الثالث[1]، قوانين «تحليلية» في مقابل القوانين التأليفية قبليا التي تتضمن بما هي كذلك، أفاهيم شيئية ولا تستقل عن هذه الأخيرة في صلاحها. في فلك القوانين التحليلية بعامة تفرق هذه القوانين الصورية، أي قوانين الصلاح الموضوعي المؤسسة في المقولات الدلالية المحض، تفرق عن *القوانين الانطولجية-التحليلية* المعطاة في *المقولات الانطولجية الصورية* (مثال الموضّع، الخاصية، الكثرة الخ)، وتعين بدقة أفهوما ثانيا أضيق للتحليلي. ويمكننا أن نسمي هذا التحليلي باسم *التحليلي الإخباري* بالمعنى الذي نتكلم فيه على *منطق إخباري*. وثمة علاقات تعادل، في جزء وفقط في جزء واحد، بين هذين النوعين من القوانين لكن لا يمكننا هنا أن ندخل في تدقيقات أوسع حول ذلك.

وإذا ما صرفنا النظر الآن عن أي سؤال عن القيمة الموضوعية سنقتصر على

---

(1) راجع أعلاه III § 11 و 12 .

القبلي المتجذر محضيا في الماهية الجنسية للدلالة بما هي كذلك، أي على الفن المعني في المبحث الذي يدرس البنى البدئية للدلالة والأشكال البدئية للتفصل والاقتران، وكذلك ما يتأسس فيها من القوانين العاملة لتركّب الدلالات وتغيرها ـ سنتعرف، عندها على الفور، الأساس الذي لا شك فيه لأمثول نحو كلي كما تصوّرته عقلانية القرنين السابع والثامن عشر. وما أشرنا إليه سابقا في هذا الصدد في المدخل، ليس به قط حاجة إلى شرح أكثر تفصيلا. كان النحويون القدماء يرون غريزيا قبل أي شيء، إلى فلك القوانين الذي أشرنا إليه للتو على الرغم من أنهم لم ينجحوا في ترجمته بالوضوح الأفهومي المطلوب. إذ ثمة معيار قبلي يجب ألا يخالف، وتدبير دقيق أيضا في الفلك النحوي. ومثلما يتميز القبلي بوصفه «منطقا محضا»، في الفلك محض المنطقي، من المنطقي الأمبيري والعملي كذلك يتميز، في الفلك النحوي ما يمكن أن نسميه المنطقي «المحض»، أي بالضبط القبلي («الصورة الأمثلية» للغة كما قيل ذلك بفصاحة)، يتميز من الأمبيري. ويتعين الأمبيري، من هذه الجهة ومن الجهة الأخرى، جزئيا بالسمات الكليّة للطبيعة البشرية التي لا تعود مع ذلك إلا إلى معلمها الحدَثي، وجزئيا أيضا بالميزات العرضية للعِرق، وبدقة أكثر إلى الشعب وتاريخه، إلى الفرد وتجربته الحياتية الفردية. والحال، إن القبلي، وعلى الأقل في تشكيلاته البدئية، وفي الحالتين المذكورتين كما أينما كان، يظهر بوصفه «بيّنا» بل أيضا بوصفه مبتذلا؛ ومع ذلك فإن برهنته السستامية وبحثه النظري وإيضاحه الفيميائي هي ذات أهمية علمية وفلسفية عالية وذات صعوبة ملحوظة.

ويمكن، بالطبع أن نمد فكرة النحو الكليّ إلى ما يتعدى الفلك القبلي، باللجوء إلى الفلك (المبهم من جهات معينة) لما هو بشري كليا بالمعنى الأمبيري. ويمكن ويجب أن يكون ثمة نحو كلي في هذا المعنى *الأوسع*، وأنا جد بعيد (وكنت دوما جد بعيد) عن أن أشك في أن هذا الفلك الأوسع «أغنى بالمعارف الهامة والمتعينة كفاية»[1]. لكن، هنا أو حيثما تدخل المصالح الفلسفية

---

(1) على ما يقول مرتي في ***"Unters. z. Grundlegung usw"*** S 61 ومن المدهش أنه يظن أنه يناقضني بذلك.

في المسألة، فإنه من المهم إلى أعلى درجة أن نفصل بوضوح القبلي عن الأمبيري، وأن نقرَّ بأنه في داخل هذا الفن، مفهوما بكلّ إتساعه، يكون للمعارف التي تهم النحوي في التعليم الصوري للدلالات سمتها الخاصة، ويجب، بالضبط ومن حيث هي منتمية إلى فن قبلي، أن تطلّع بكلّ محضيتها. وهنا أو حيثما كان، يجب أن نتبع الحدس العظيم لكنط وأن نستوعي تماما معناه الفلسفي: إذ لن يكون هناك زيادة في العلوم بل تشويه لها حين تتداخل حدودها. ويجب أن ننوِّه بأن النحو الكليّ في هذا المعنى الأوسع، هو علم عينيّ يجمع، وبالضبط على غرار أي علم عينيّ، بهدف شرح الأحداث العينيّة، معارف شتى لها موقعها النظري في العلوم النظرية المختلفة ماهويّا، أي تارة في العلوم الأمبيرية وطورا في العلوم القبلية. والحال، إنه لأمر واقع، في عصرنا الذي تسيطر عليه علوم الطبيعة، أن لا تُهمل البحوث الأمبيرية العامة في المجال النحوي كما حيثما كان. والأمر على خلاف ذلك في العلوم القبلية المهدَّد معناها في عصرنا بأن يضيع أو يكاد، على الرغم من كلّ البداهات الأساسية التي تعيد إليه. وهكذا أراني هنا منحازا إلى قضية التعليم القديم لـ«*نحو عام ومتعَقَّل*» وقضية النحو «الفلسفي»؛ أعني إلى ما فيه يُرى بطريقة قصدية غامضة وغير ناضجة، إلى «عقلاني» اللغة بالمعنى الأصيل، وبخاصة إلى «المنطقي» فيها، إلى قبلي الصورة الدلالي[1].

من المهم أساسا للبحث اللغوي، إن كنت مصيبا، أن يعي بوضوح الفروق التي كنا اكتفينا بذكرها موقّتا وأن ينفتح على رئيان أن اللغة ليس لديها أسس فيزيولجية وسيكولجيّة وتاريخية-ثقافية وحسب بل أيضًا أسس قبلية. وهذه الأخيرة تخص الصور الدلالية الماهويّة والقوانين القبلية لترتيبها وتغيرها ولا

(1) أوافق، بطيبة خاطر، على اعتراضات أ. مرتي (التي مع ذلك لا تنصف، في رأيي، بما ينشيء الطابع الخاص ماهويا للبحث في الحاضر، ولا البحوث الأخرى لهذا الكتاب) وأنه كان من الشطط أن أقول في الطبعة الأولى أن «كل مأخذ على التعليم القديم *للنحو العام والمتعَقَّل*، لا يطاول سوى قلة وضوح تشكيلاته التاريخية وخلط القبلي مع الأمبيري». مع العلم أن أقصى المآخذ التي أُخذت عليه كانت موجهة بالضبط من حيث يريد أن يبده عقلانيا ما، ومنطقيا ما في اللغة.

يمكننا أن نتصوّر أي لغة غير متعينة أيضًا ماهويّا بهذا القبلي. إن كلّ لغوي، سواء تبين ذلك الوضع أم لم يتبينه، يعمل بأفاهيم ناجمة عن ذلك الميدان [القبلي].

ويمكننا، في الخلاصة، أن نقول: في إطار المنطق المحض يتحدد علم صرف الدلالات المحض كفلك أولي وتأسيسي إذا ما نظر إليه فِيّاه. فمن وجهة نظر النحو يُعَرّي علم الصرف سِقالة أمثلية تملؤها كلّ لغة حدثية وخاضعة جزئيا لدواعٍ بشرية كلية، وجزئيا لدواعٍ أمبيرية متغيرة عرضيا، وتكسوها بمواد أمبيرية بطرائق مختلفة، وعلى نحو خاص بها. وأيا كانت أهمية المضمون الواقعي للغات التاريخية، وكذلك أهمية الصور النحوية التي يمكن أن تتعين أمبيريا بهذه الطريقة، فإن كلّ لغة مربوطة بتلك السِقالة الأمثلية؛ وهكذا سيكون على البحث النظري لهذه الأخيرة أن يشكل أساسا من أسس الإيضاح العلمي الأخير لكلّ لغة بعامة. ويكفي، في ما يخص ذلك، أن نحتفظ بالنقطة الأساسية حاضرة أمام النظر: أعني أن كلّ الأنماط الدلالية المطلّعة في الصرف المحض والتي ندرسها سستاميا من حيث تفصلاتها وبناها ـ مثال الصور الأساسية للقضايا، للقضية الحملية مع كلّ أشكالها الخاصة، وللصور المفصلة لحدودها، والأنماط البدئية للقضايا المركّبة، كالوحدات القضوية العطفية والشرطية المتصلة والمنفصلة، أو الفروق بين الكليّة والخصوصية من جهة، والفردية من جهة أخرى، وقواعد الجمع والنفي والجهة الخ ـ كلّ ذلك هو معطيات قبلية بالكامل، متجذرة في الماهية الأمثلية للدلالات بما هي كذلك، بما لا يقل عن الأشكال الدلالية التي يجب أن تتحدد من ثم تبعا للقوانين العملانية للتركيب والتغير، وتبعا لمثل تلك الصور البدئية. فهي إذًا الأولى فِيّاها، بالنسبة إلى التعابير النحوية الأمبيرية، ويمكن أن تُشبّه بالفعل بـ«سقالة أمثلية»[1] ثابتة إطلاقا تظهر على نحو متفاوت الكمال برداء أمبيري. ذاك ما لا يجب أن يغيب عن ناظرنا إذا شئنا أن نعطي معنى للسؤال: كيف يمكن للألمانية وللاتينية أو للصينية الخ.، أن تُعبر عن «ال» قضية الوجودية، «ال» قضية الحملية، «ال» مقدمة الشرطية، «ال» جمع، «ال»جهة في «الممكن» و «المحتمل» والـ «ليس هو» الخ؟ لا يمكن أن يكون الأمر سيّان حين

(1) على عكس مرتي أحتفظ بالأساس الصالح لهذه الإستعارة، م. ن. هامش ص. 59

يكتفي النحوي بنظراته الشخصية قبل العلمية حول صور الدلالية أو أيضًا بالتصوّرات الأمبيرية المختلطة التي يوحيها إليه النحو التاريخي، والنحو اللاتيني على سبيل المثال، وحين ينظر إلى السستام المحض للصور في صورة علمية متعينة ومتساوقة نظريا وبالضبط صورة علم صرفنا للدلالات.

وحيث إن الأسئلة المتعلقة، في هذا الميدان المنطقي الأولي، بالحقيقة والتوضّع والإمكان الموضوعي، تبقى خارج اللعبة، وبالنظر إلى الوظيفة المشار إليها منذ قليل التي يمارسها هذا الميدان في فهم الماهية الأمثلية لكلّ لغة بما هي كذلك، يمكننا أن نعلُم الميدان المؤسِّس للمنطق المحض بوصفه *نحوا منطقيا محضا*.

ملاحظات

1. في الطبعة الأولى تكلمت على «*نحو محض*» وهو اسم كان يفكّر بالمماثلة مع «علم الطبيعة المحض» عند كنط، ويشار إليه بما هو كذلك صراحة. لكن بقدر ما لا يمكن قط أن يُزعم أن علم صرف الدلالات المحض يشمل كلّ القبلي النحوي-العام ـ لأن قبليا خاصا ينتمي إلى ما بين أشخاص ذوي نفسية من علاقات تواصل بالغة الأهمية نحويا ـ فإن عبارة: *النحو المنطقي المحض*، لها الأفضلية.

2. بعد الشروحات السابقة، لن ينسب أحد إلينا فكرة أننا نحسب النحو «العام» ممكنا بمعنى العلم العام، نحوا يتضمن كلّ علوم النحو الجزئية بوصفها حالات خاصة عرضية: تقريبا على غرار ما تتضمن النظرية العامة للرياضة قبليا كلّ الحالات الفردية الممكنة وتحلها دفعة واحدة. يدور الأمر بالطبع على نحو عام وبدقة أكثر على نحو منطقي محض بمعنى مماثل للمعنى الذي نتكلم فيه عادة على ألسنية عامة. فكما تعالج هذه الأخيرة، بما هي كذلك، النظريات العامة التي يمكن أن تسبق علوم اللغة المتعينة وتخصيصا بالتالي الافتراضات أو الأسس التي تدخل في الحسبان فيها جميعا، كذلك هو الحال في فلكها الأضيق بالنسبة إلى النحو المحض المنطقي الذي لا يدرس بالضبط إلا أساسا *واحدا* من تلك الأسس وبالضبط الأساس الذي موضّعه الأصلي هو المنطق المحض. وليس لحشره في الألسنية بالطبع أهمية إلا بالنظر إلي *تطبيقاته*، وكذلك ومن وجهة نظر أخرى بالنظر إلى أكثر من فصل من السيكولجيا.

في هذا الخصوص وكذلك في ما يخص بعامة النسق النظري، لبحوث مرتي

القبلية والأمبيرية رأي آخر، حقا، راجع م. ن. § 21 ، ص. 63 وما يليها. ففي هامش الصفحة 67 يلمّح إلى أن المعارك المنطقية-النحوية، العائدة بحسب رأيي إلى المنطق المحض، لها «من الوجهة *النظرية*» جزؤها الطبيعي في سيكولجيّة اللغة. يقول: «ومن هذا الجزء إنما يستعير المنطق والجزء النُمولجي من سيكولجيّة اللغة، ما هو مفيد ومطابق لأهدافهما». وليس بوسعي أن أنظر إلى فهم مرتي هذا إلا بوصفه مغلوطا مبدئيا. فإذا ما جرينا مجراه سنتوصل إلى صفّ علم الحساب وبالتالي مجمل فنون الرياضة الصورية، في السيكولجيا إن لم يكن في سيكولجيّة اللغة. في رأيي، يشكل المنطق المحض، بالمعنى الأضيق، ومنطق نظرية صلاح الدلالات، ومع هذا بدوره علم الصرف المحض، وحدة مع تلك الفنون ماهويّا (راجع الفصل الختامي *للمقدمات*). ففي هذه الوحدة الأساسية لـ«*رياضة كلية*» إنما يجب أن تعالج تلك الفنون كلها وأن تُفرّق على أي حال عن أي علم أمبيري سواء سمي فيزياء أم سيكولجيا. ذاك ما يفعله حقا الرياضيون على الرغم من أنهم يستبعدون المشكلات الفلسفية الخاصة، ولنقل، بطريقة دغمائية، بسذاجة، من دون أن يكترثوا بمآخذ الفلاسفة، ولمصلحة العلم في رأيي.

3. لم يلخبط شيء نقاش السؤال عن العلاقة الدقيقة بين المنطق والنحو أكثر مما فعل الخلط الثابت للفلكيْن المنطقيين اللذين كنا قد فرقناهما بوضوح بوصفهما الفلك الأولي والفلك الأعلى ووسمناهما بما يتناسب معهما سلبا ـ فلك اللامعنى وفلك الخلف الصوريين. وقلما يهتم النحو بالتأكيد بالمنطق مفهوما بمعنى الفلك الأعلى المصوب إلى الحقيقة الصورية أو إلى الموضوعية. وليس الأمر هكذا بالنسبة إلى المنطقي بعامة. لكن إن شئنا أن نبخس من قيمة الفلك الأدنى جراء ضيقه المزعوم أو وضوحه الذاتي وافتقاره إلى الفائدة *العملية*، سيجب بدءا أن نجيب أنه من المسيء إلى الفيلسوف، وهو المدافع بامتياز عن مصالح النظرية المحض، أن يتأثر بمسألة الفائدة العملية. وسيجب أيضًا أن نعلم أن المشكلات الأصعب هي تلك التي تتوارى بالضبط خلف «ماهو بيّن»؛ وذلك صادق إلى حد أن الفلسفة، على العكس من ذلك إنما ليس من دون دلالة عميقة، يمكن أن توسم بوصفها علم تحصيل الحاصل. على أي حال، وفي هذا الميدان أيضًا، فإن ما يبدو للوهلة الأولى تحصيل حاصل إلى هذا الحد سيتكشف، في امتحان أكثر انتباها، عن أنه مصدر مشكلات عميقة وبالغة التشعُب. وحيث إن المنطقي بالنظر إلى اهتمامه بالقيمة الموضوعية ليس حساسا بالدرجة الأولى بمثل تلك المشكلات ـ على الرغم من أنها على ما يقول أرسطو «الأولى فِيّاها» ـ ليس

من المدهش قط أنه لم يتم التوصل، في المنطق الراهن (وحتى في منطق بُلتسانو) حتى إلى صوغها العلمي أو أيضًا إلى تصوّر أمثول علم صرفٍ منطقي محض. وهكذا يفتقر المنطق إلى أساس أول، ويفتقر إلى تفريق علمي دقيق موضح بالفيمياء، بين العناصر والبنى البدئية للدلالة، وكذلك إلى معرفة القوانين الماهويّة المتناسبة معها. وهكذا يُفسر بسهولة لماذا أنتجت «نظريات الأفهوم» و«الحكم» بخاصة، التي تعود في جزء أساسي منها إلى هذا الميدان، لماذا أنتجت تلك الندرة من المحصلات الدائمة. في الواقع، يعود ذلك في جزء كبير منه إلى الافتقار إلى وجهات النظر والأهداف الصحيحة وإلى خلط شرائح المشكلات التي يُطلب، بالمناسبة، أن تُميز جذريا، وإلى السيكولجيا التي تعمل تارة على المكشوف وطورا بأقنعة مختلفة. إلا أنه، تتبدى بوضوح في هذا العيب (لأن نظر المنطقي يقع دائما على الصورة) الصعوبة الملازمة للمطالب بعينها.

4. حول ضروب الفهم القريبة أو المضادة لهذه، يقارن مع ما تقدم المدخل إلى السيكولجيا والألسنية لـ هـ. شتينتال(*). ونذكر بخاصة التلخيص الرائع لفهم هُمْبُلت(**) (م. ن. ص. 63 وما يليها) حيث يطلع أننا، في عرضنا الراهن، نقترب إلى حد ما من هذا العالِم الكبير الذي يقدره عاليا شتينتال نفسه. وتبدو اعتراضات شتينتال الذي يدافع هو عن موقف مضاد، مبددة بوضوح بتفريقاتنا إلى حد أنه يمكننا أن نستغني عن نقدها نقدا معمقا.

(*) Steinthal: ***Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft (einl. IV*** ***"Sprechen und Denkenk Grammatik und Logik"*** ص. 44 وما يليها.

(**) Humboldt

V

في المعيشات القصدية و «مضامينها»

مدخـل

أوضحنا في المبحث II، معنى أمثلية النوع بعامة، ومعا معنى أمثلية الدلالات ذاك الذي يهم المنطق المحض. وتتناسب والدلالات، مثلما تتناسب والوحداتِ الأمثلية، إمكاناتٌ واقعية وأحيانا تحقّقات، وتتناسب والدلالاتِ نوعيا أفاعيل الدلّ؛ وليست الدلالات سوى آونةٍ من الأفاعيل مدركةٍ أمثليا. والحال، إن أسئلة جديدة تطرح بالصلة مع جنس المعيشات النفسية التي فيها يتخذ جنس الدلالة الأعلى أصله، والأمر هو نفسه بالصلة مع الأصناف الدنيا من تلك المعيشات التي فيها تنتشر الأصناف الدلالية المختلفة ماهويّا. مدار الأمر إذًا الجواب عن السؤال عن أصل الأفهوم: دلالته وصنفيته الماهويّة، أو بالأحرى الجواب عن ذلك السؤال الذي يلج إلى أعمق وإلى أبعد مما فعلته مباحثنا حتى الآن. وبالتعالق الوثيق مع السؤال الأخير تمثل أسئلة أخرى أيضًا: قلنا إن الدلالات تكمن في القصود الدلالية التي يمكن أن تدخل في صلة معينة مع الحدس. وتكلمنا مرارا على *ملء* القصد الدلالي بحدس متناسب معه، وقلنا إن الصورة الأعلى لهذا الملء تعطى بداهةً. عن ذلك تنجم مهمة وصف هذه العلاقة الفيميائية الفريدة وتعيين دورها، أي إيضاح الأفاهيم المعرفية المؤسِّسة فيها. هذه المهام وتلك المتصلة بماهية الدلالة والمذكورة سابقا (وبخاصة ماهية التصوّر المنطقي والحكم المنطقي) لا تنفصل، في المبحث التحليلي، بعضا عن بعض قط.

لن ينشغل المبحث الراهن بهذه المهمات؛ لأن علينا، قبل أن نتمكن من تناولها هي إيّاها، أن ننصرف بدايةً إلى مبحث فيميائي أعمّ بكثير. على «*الأفاعيل*» أن تكون معيشات دلّ، وعلى الدلّية في كلّ أفعول مفرد أن تكمن لا

في الموضّع بل بالضبط في *المعيش الأفعولي*، وعليها أن تكمن في ما يجعل من هذا المعيش معيشا «*قصديا*»، «موجّها» إلى الموضّعات. وبالمثل، على ماهية الحدس المالئ أن تكمن في بعض الأفاعيل: على التفكير والحدس بما هما أفعولان أن يكونا مختلفين. وعلى الملء بالطبع أن يكون، هو إيّاه، صلة منتمية نوعيّا إلى السمات الأفعولية. والحال، ليس ثمة، في السيكلوجيا الوصفية، من لفظ أكثر تشكيكا من لفظ «*الأفاعيل*»؛ وقد أمكن أن يثار الشك، إن لم نقل الرفض من دون مناقشة، ضد كلّ فقرات المباحث السابقة حيث كان الأفهوم: أفعول، يصلح لوسم فهمنا والتعبير عنه. إنه لشرط أولي إذًا لحل المهمات المشار إليها أن يوضّح هذا الأفهوم قبل سائرالأفاهيم الأخرى. وسيظهر أن الأفهوم: أفعول، بمعنى *المعيش القصدي*، يحدد وحدة جنس وحدة هامة في فلك المعيشات (مدركة في محضيتها الفيميائية)، وأن حشر المعيشات الدلالية في هذا الجنس يظهر لنا في الواقع ميزة قيّمة لها.

ومن البين أن البحث عن الماهية الفيميائية للأفاعيل بما هي كذلك، يتضمن أيضًا إيضاح الفرق بين سمة الأفعول ومضمون الأفعول، وإثبات الدلالات المختلفة أساسا التي فيها، أخيرا، يجري الحديث عن «مضمون» الأفعول.

لا يمكن أن تُشرح ماهية الأفاعيل بما هي كذلك بشكل مرضٍ من دون أن ندخل عميقا في فيمياء «التصوّرات». فما توحي به العبارة المعروفة: كلّ أفعول هو إما تصوّر وإما له التصوّرات كأساس: هو تعالق جواني. ويمكن مع ذلك أن نتساءل في هذا الصدد: إلى أي أفهوم من الأفاهيم المختلفة جدا للتصوّر يجب أن نلجأ. وهكذا، يشكل التفريق بين الفينمانات المتداخلة التي هي في أساس الالتباسات، جزءا ماهويّا من المهمة.

ولن يكون من غير المناسب أن نقرن دراستنا بالمشكلات التي ذكرنا للتو بالخط العريض (والتي ستتصل بها إتصالا وثيقا بعض المشكلات الأخرى) بالتفريق العائد إلى السيكولجيا الوصفية بين أفاهيم للوعي كثيرة ومختلطة. وسنشير أيضًا في الغالب إلى الأفاعيل النفسية بوصفها «أنشطة للوعي» و«صلات للوعي بمضمون ما (موضّع ما)»، ونعرّف أحيانا «الوعي» بوصفه، ببساطة، تعبيرا شاملا عن الأفاعيل النفسية من أي نوع كانت.

الفصل الأول
الوعي كعنصر من الأنا
والوعي كإدراك باطن

§ 1 الوعي حدّ مشترك

في السيكولجيا يدور الكلام أكثر ما يدور على *الوعي*، على مضامين الوعي والمعيشات الواعية (في العادة، يجري الحديث فقط عن مضامين أو معيشات)، وبعامة بالتعالق مع التفريق بين الفينمانات النفسية والفيزيائية حيث يشار من جهة إلى تلك المنتمية إلى مملكة السيكولجيا، ومن جهة أخرى إلى التي تشكل جزءا من مملكة العلوم الفيزيائية. وتتعلق بسؤال هذا التفريق تعلقا وثيقا، المشكلة المطروحة علينا، مشكلة تحديد أفهوم الأفعول النفسي من حيث ماهيته الفيميائية، حيث إن هذا المضمون يتولد بالضبط في ذلك السياق، أي في ما هو تحديد متوهّم للمجال السيكولجي. والحال، إذا كان ثمة أفهوم *واحد* للوعي يمكنه أن يصلح حقا لإتمام ذلك التحديد بصواب، فإن أفهوما *آخر* سيعطي تحديد أفهوم الأفعول النفسي. وعلى أي حال فإنه من المناسب أن نفرّق بين أفاهيم عدة متقاربة بمادتها وتختلط من ثمة بسهولة.

سنناقش في الصفحات التالية ثلاثة أفاهيم للوعي تدخل في الحسبان في ما يهمنا:

1. الوعي بوصفه جملة عناصر فيميائية حقيقية للأنا الأمبيري، أي بوصفه نسيج المعيشات النفسية في وحدة تيار المعيشات.
2. الوعي بوصفه إحقاقا باطنا للمعيشات النفسية الخاصة.

3. الوعي بوصفه عَلْمًا شاملا لكلّ صنف «من الأفاعيل النفسية» أو من «المعيشات القصدية»

وليس بنا، أو يكاد، حاجة إلى القول إن هذا التعداد لا يستنفد كلّ الالتباسات في الحد المعني. وسأذكر على سبيل المثال العبارات الدارجة بخاصة في اللغة اللاعلمية، مثال: «يدخل في الوعي»، أو «يخطر على الوعي»، و«وِعْيان(*) فائق» أو «عامّي»، و«وِعيان يقظ» (هذه العبارة الأخيرة تستخدم أيضًا في السيكولجيا إنما في معنى مختلف تماما عنها في الحياة العادية) الخ. .

بالنظر إلى اشتراك جميع الحدود التي يمكن أن تستعمل بطريقة ما للعَلْم المفرِّق على هذا الأفهوم، فإن التحديد المتواطىء للأفاهيم المطلوب تفريقها ليس ممكنا إلا على نحو غير مباشر، أعني فقط بتجميع التعابير المترادفة وبمضادة التعابير التي يجب أن تكون متميزة، وكذلك بشروحات وإيضاحات مطابقة. سيكون علينا إذًا أن نستخدم هذه الوسائل المساعدة.

§ 2 أولا: الوعي بوصفه وحدة فيميائية حقيقية لمعيشات الأنا أفهوم المعيش

نبدأ بوضع ما يتبع جنبا إلى جنب: حين تعرِّف السيكولجيا الحديثة، أو حين يمكنها أن تُعرّف علمها بوصفه علم الأفراد النفسيين بما هم وحدات وعيية عينيّة، *أو* بوصفه علم المعيشات الواعية لأفراد يشعرون بها، *أو* بوصفه علم مضامينها الوعيية، فإن مراكمة هذه الحدود تعين في هذا السياق أفهوما ما للوعي، ومعا أفهومي المعيش والمضمون. بهاتين التسميتين: «معيش» و«مضمون» ينظر السيكولجي الحديث إلى الطارئ الواقعي (فونت يقول بحق: إلى الحِدثان) الذي إذ يتغير في كلّ لحظة يُشكل بتعالقاته وتداخلاته العديدة وحدة الوعي الواقعي للفرد النفسي. بهذا المعنى تكون الإدراكات والتوهمات والتصوّرات المتخيّلة وأفاعيل التفكير الأفهومي والافتراضات والشكوك والمسرات والآلام والآمال والمخاوف والرغبات والإرادات الخ. ، تكون، ما إن تظهر في

(*) = وعي ذاتي بإزاء الألماني: "Selbstbewußtsein"

وعينا، معيشات أو *مضامين وعيّة*. ومع هذه المعيشات بمجملها وامتلائها العينيّ تكون الأجزاءُ والآونة المجردة التي تؤلفها معيشاتٍ أيضًا، وتكون مضامين وعيية حقيقية. وقلما يهم بالطبع وبالمناسبة، أن تكون الأجزاء المعنية، لِيّاها، مفصّلة بطريقة من الطرائق ومحددة بأفاعيل تعود إليها بخاصة، وأن تكون تخصيصا فِيّاها موضّعات إدراكات «باطنة» تلقف في وعييتها، بل يمكنها بعامة أن تكون كذلك أو لا تكون.

ونشير الآن إلى أن *أفهوم المعيش يمكن أن يؤخذ في معنى محض فيميائي، أي من حيث تكون كلّ صلة مع الوجود الواقعي-الأمبيري (مع البشر أو دواب الطبيعة)* مستبعدة: يصير المعيش بالمعنى السيكولجي الوصفي (الفيميائي-الأمبيري) عندها معيشا بمعنى الفيمياء المحض[1]. عبر الأمثلة التي سنعطيها الآن بهدف الإيضاح، يمكن ويجب أن نقتنع بأن الاستبعاد المطلوب يخضع في كلّ لحظة لحريتنا، وبأن الاكتشافات «السيكولجيّة-الوصفية» المتحققة او القابلة للتحقق بداية على أمثلة، يجب أن تُفهم بوصفها «محضة»، بالمعنى المشار إليه، وأن تُفهم بالتالي بوصفها رئيانات ماهويّة محض (بوصفها قبلية). والأمر على النحو نفسه بالطبع في جميع الحالات المشابهة.

ومثالا، في حالة الإدراك الخارجي، فإن الأوان الحسي لون الذي يشكل عنصرا حقيقيا من رؤية عينيّة (بالمعنى الفيميائي للظاهرة الإدراكية المرئية) هو إذًا «مضمون معيش» أو «وعيي» شأنه شأن سمة أفعول الإدراك والظاهرة الإدراكية التامة للموضّع الملون. وعلى العكس فإن هذا الموضّع نفسه، ورغم أنه مُدرك، ليس بمعيش ولا في الوعي، أكثر مما أن اللون المدرك فيه ليس كذلك. وحين لا يوجد موضّع، وبالتالي حين يتكشف الإدراك بعد فحص نقدي عن أنه مظهر خادع أو توهّم، الخ. لا يوجد أيضًا اللون المدرك والمرئي، لون الموضّع. هذه الفروق بين الإدراك السوي واللاسوي، الصادق والمخادع، ليس لها شيء مشترك مع سمة الإدراك الباطنة محض الوصفية أو الفيميائية. في حين أن اللون

---

(1) راجع حول هذا دراستي *"Ideen zu einer reinon Phänomenologio usw"* Im **Jahrbuch f. Philos. U. phänom. Forschung** I. 1913, 2 Absochnitt.

المرئي ـ أي اللون الذي يظهر في الإدراك البصري معا في الموضّع الظهوري بوصفه خاصيته ويُطرح في وحدته مع الموضّع بوصفه حاضرا ـ لا يوجد بالتأكيد، هذا إن كان يوجد، بوصفه معيشا، بل يتناسب معه عنصر حقيقي في هذا المعيش أي في الظاهرة الإدراكية. ما يتناسب معه، هو *إحساس اللون*، الأوان لون الفيميائي المتعين كيفيا الذي في الإدراك أو في مكوّن يعود إليه بخاصة في الإدراك (في «ظاهرة التلوّن الموضّعي»)، بلقف مموضِع. ويُخلط غالبا بين إثنين: الإحساس باللون ولونية الموضّع الموضوعية. وفي أيامنا بالتحديد، تعطى أهمية كبرى للتفسير الذي بموجبه يكون الإثنان شيئا واحدا إنما منظورا إليهما من «وجهات نظر واهتمامات» مختلفة؛ فإن نظر إلى الشيء سيكولجيا وذاتيا سيدعى إحساسا، وإن نظر إليه فيزيائيا وموضوعيا سيدعى خاصية الشيء الخارجية. ومع ذلك، يكفي هنا أن نحيل إلى الفرق القابل لأن يُدرك بسهولة بين أحمر هذه الكرة، مرئيا إليه كمتجانس موضوعيا، والتصوّر التخطيطي للإحساسات اللونية الذاتية التي ستكون عندها سمة لا شك فيها بل ضرورية للإدراك نفسه ـ وذاك فرق يتردد بالصلة مع كلّ أنواع الخاصيات الموضّعية والمركّبات الحسية المتناسبة معها.

ما قلناه عن التعيّنات المفردة ينتقل إلى الكلاّت العينيّة. سيكون الزعم بأن الفرق بين المضمون الذي نعيه في الإدراك والموضّع الخارجي المدرك فيه (المرئي إليه بفعل إدراكي) سيكون مجرد فرق في طريقتنا في النظر الذي يتناول *الظاهرة عينها* تارة في تعالقها الذاتي (في التعالق مع الظاهرات العائدة إلى الأنا) وطورا في تعالقها الموضوعي (في التعالق مع المطالب إيّاها). هذا الزعم خاطىء فيميائيا. ولا يمكن أن نعلُم بقوة كافية اللبس الذي يسمح لنا بإعطاء اسم *ظاهرة* ليس فقط *للمعيش الذي فيه يقوم ظهور الموضوع* (ومثالا للمعيش العينيّ للإدراك الذي يخمّن أن الموضوع إيّاه حاضر فيه) بل أيضًا *الموضوع الظهوري بما هو كذلك*. ويتبدد الوهم الذي يغذيه هذا اللبس ما إن نسعى إلى أن نتبيّن، فيميائيا، ما هو معطى حقا، من الموضوع الظهوري بما هو كذلك، في معيش الظاهرة. إن الظاهرة الشيئية (المعيش) ليس الشيء الظهوري (ما يفترض أنه يقوم «إزاءنا» في إيّانيّته الجسمية). نحن نعيش الظاهرات بوصفها منتمية إلى تعالق وعيي في

حين أن الأشياء تظهر لنا بوصفها منتمية إلى العالم الفيْنُماني: إن الظاهرات نفسها لا تظهر بل تُعاش.

وإذا ما ظهرنا لأنفسنا بوصفنا أعضاء في العالم الفينماني[1]، فإن الأشياء الفيزيائية والنفسية (الأجسام والأشخاص) ستظهر في صلة فيزيائية ونفسية مع أنانا الفينماني. وعلى *صلة الموضوع الفينماني* هذه (التي نسميها أيضًا مضمونا وعييًا) مع *الذات الفينماني* (مع *الأنا كشخص أمبيري*، كشيء)، عليها بالطبع أن *تُفرَّق عن صلة المضمون الوعيي*، *بالمعنى الذي أعطيناه للمعيش*، مع *الوعي* بمعنى *وحدة المضامين الوعيية* (أي مضامين القوام الفيميائي للأنا الأمبيري). في الحالة الأولى، يدور الأمر على الصلة بين شيئين ظهوريين، وفي الثانية على صلة بين معيش مفرد ومركّب معيشي. كذلك، ثمة بالطبع مكان لكي نميز بالمقابل بين صلة الشخص الفينماني، الأنا، مع الشيء الظاهر خارجيا، *والصلة* بين *ظاهرة الشيء*، *بما* هو معيش، *مع الشيء الظهوري*. مع هذه الصلة الأخيرة لا نفعل سوى أن نعبّر بوضوح عن أن المعيش ليس هو إيّاه ما هو حاضر «فيه» قصديا: حين نلاحظ، على سبيل المثال، أن محمولات الظاهرة ليست في الوقت نفسه محمولات الظهوري فيها. وأن *الصلة المموضِعة*، التي نصف بها *المركب الإحساسي المعيش* في الظاهرة، صلة جديدة أيضًا مع *الموضّع الظهوري*؛ والأمر على النحو نفسه حين نقول، على سبيل المثال، إن هذا المركّب الإحساسي معيش في أفعول الظهور، إلا أنه مرئي في الوقت نفسه و«ملقوف» بطريقة ما؛ وفي سمة اللقف الفيميائية هذه التي تُحيي الإحساسات، إنما يكمن ما نسميه ظهور الموضّع[2].

---

(1) الذي لا يدور السؤال عليه بوصفه ما يظهر في حين أن كل سؤال عن وجوده أو لا وجوده ـ بما فيه وجود الأنا الأمبيري الظاهر فيه ـ يجب أن يبقى مستبعدا إذا شئنا أن تصلح كل هذه التفكرات كتفكرات محض فيميائية وليس كتفكرات سيكولوجية وصفية. يجب إذن أن نسهر، كما فعلنا حتى الآن، على أن يسمح كل تحليل جديد مساق بدءا بوصفه تحليلا سيكولوجيا، أن يسمح بحق بذلك «المحض» الذي يضفي عليه قيمة «محض» فيميائية

(2) أو أيضا الظاهرة بالمعنى الذي استخدمناه أعلاه والذي سنستخدمه منذ الآن والذي بموجبه يُدعى المعيش هو إياه (بفهمه فيميائيا) ظاهرة.

ويجب أيضًا في ما يخص «الأفاعيل» الأخرى، أن نقوم بالتفريقات الماهويّة الشبيهة بتلك التي رأيناها للتو ضرورية في ما يخص الإدراك، كي نُفرِّق ما هو معيش فيها، أي ما يؤلفها حقا مما «هو فيها»، بمعنى عاميّ («قصدي»). وسيكون علينا قريبا أن نعالج هذه التفريقات على نحو أعمّ. ويدور الأمر الآن فقط على أن نُوقف سلفا تيه التفكير في بعض الطرائق التي يمكن أن يختلط فيها حتى المعنى البسيط للأفاهيم المطلوب إيضاحها.

§ 3 أفهوم المعيش الفيميائي وأفهومه الشعبي

وبالقصد نفسه، سنشير أيضًا إلى *أن أفهومنا عن المعيش لا يتطابق مع الأفهوم الشعبي*، حيث إن الفرق الذي ذكرناه للتو بين المضمون الحقيقي والمضمون القصدي يلعب من جديد دوره هنا.

حين يقول أحدهم: عشت حربي 1866 و1870، فإن ما يعني لفظ «عشت» هو مركّب من أحداث برانية، والعيش هنا يقوم في إدراكات وأحكام وأفاعيل أخرى بها تصير تلك الأحداث ظاهرة موضّعية، وغالبا ما تصير الموضوعات إثباتا(*) معيَّنا متصلا بالأنا الأمبيري. ولا يتضمن الوعي الذي يعيشها، بالمعنى الفيميائي الحاسم عندنا، معنى الأحداث أكثر مما يتضمن الأشياء التي ستشكل جزءا منه كما لو أنها كانت «*معيشاته النفسية*» وعناصره ومضامينه الحقيقية. وما يُعثر عليه فيه، وما هو معطى فيه واقعيا، هو تلك الأفاعيل المتناسبة والإدراك والحكم الخ.، مع ماديّها الإحساسي المتغير ومحتواها المدرك وسماتها الإثباتية الخ.. وهكذا، يعني المعيش هنا شيئا ما مختلفا تماما عنه هناك. فعيش الأحداث البرانية يعني: حيازة أفاعيل إدراك وعلمان (على أي نحو عرّفناها) موجهة إلى تلك الأحداث. هذه «الحيازة» تعطينا على الفور مثالا عن المعيش مختلف تماما بالمعنى الفيميائي. وهذا يعني ببساطة أن بعض المضامين هي عناصر لوحدة الوعي في تيار الوعي الموحّد فيميائيا لدى أنا أمبيري ما. وهذا

(*) أي تطرح بوصفها قائمة حقا (موجودة في الخارج)، وذلك بالضبط ما تعلّق الفيمياء الحكم عليه الآن.

الأخير هو بدوره كلّ حقيقي يتألف حقا من أجزاء عدة ويقال عن كلّ جزء من هذه الأجزاء إنه «معيش». بهذا المعنى *ما* يعيشه الأنا أو الوعي هو بالضبط معيشه. وليس ثمة من فرق بين المضمون المعيش أو الواعي والمعيش إيّاه. ما هو إحساسي، مثالا، ليس شيئا آخر غير الإحساس. لكن، حين «يتصل» المعيش بموضّع يجب أن يفرّق عنه هو إيّاه، مثلما يفرّق الإدراك عن الموضّع المدرَك مثالا، والتصوّر الاسمي عن الموضّع المسمى، إذ حينها لا يكون الموضع معيشا ولا موعى بالمعنى الذي ينبغي أن يُعيَّن هنا، بل مدرَكا بالضبط ومسمى الخ. .

ويسوّغ هذا الأمر لفظ *مضامين* الذي هو هنا حد خاصيّ تماما. إن المعنى القياسي للفظ مضمون هو معنى نسبي، ويحيل، بعامة وكليا إلى وحدة مصداق تمتلك مفهومها في مجموع الأجزاء المنتمية إليها. وكلّ ما يمكن أن يتصوّر، في كلّ ما، بوصفه جزءا ويكون حقيقة مكوِّنا منه، ينتمي إلى مضمون ذلك الكلّ. في فهم المضمون بالمعنى السيكولجي-الوصفي الدارج تكون نقطة الإحالة الضمنية، أي الكلّ المتناسب، وحدة الوعي الحقيقية. ويكون مضمونه المجموع الشامل لل«معيشات» الحاضرة، وبمضامين بالجمع سنفهم عندها هذه المعيشات إيّاها، أي كلّ ما يقوّم، بما هو جزء حقيقي، التيار الفيميائي الراهن للوعي.

§ 4 الصلة بين المضمون المعيش والوعي الذي يعيشه ليست صلة فيميائية خاصيّة

تبعا لما عرضناه للتو، من الواضح أن الصلة التي وفقها نرجع المعيشات إلى وعي يعيشها (أو إلى «الأنا الفيميائي»)[1]، *لا تحيل إلى أي وضع فيميائي خاصيّ*. فالأنا بالمعنى الدارج هو موضّع أمبيري، سواء في ذلك أناي الخاص أم الأنا الغريب؛ وأي أنا آخر ليس هو أيضًا سوى شيء فيزيائي ما مثل بيت أو شجرة الخ. . ومن ثم، أيا كانت التغيرات التي يمكن للصوغ العلمي أن يعملها على أفهوم الأنا شرط أن يتجنب الأوهام، سيبقى الأنا موضّعا فرديا شيئياً ليس له، شأنه شأن الموضّعات من الجنس نفسه، وحدة من وجهة النظر الفيميائية

(1) في الطبعة الأولى كان تيار الوعي يدعى بعامة «أنا فيميائي»

سوى الوحدة المعطاة له باجتماع خاصياته الفيميائية، والمؤسسة على الوجود الخاص لمضمون هذه الخاصيّات. ولو فصلنا الأنا الجسمي عن الأنا الأمبيري وحددنا من ثم الأنا محض النفسي بمحتواه الفيميائي، لتحول إلى وحدة الوعي، وإذًا إلى المركّب الواقعي من المعيشات التي نجدها (أي يجدها كلّ منا لأناه) معطاة جزئيا ببداهة، ولدينا حجج كافية للتسليم بالجزء الباقي. ليس الأنا الفيميائي المختزل إذًا، خاصيّا ما يسبح فوق المعيشات المتعددة بل هو ببساطة مماه لوحدة اقترانها الخاصة. وتتأسس بعض الصور الاقترانية في طبيعة المضامين وفي القوانين التي تحكمه وهي تتدرج بطرائق عدة من مضمون إلى مضمون ومن تركيب مضموني إلى تركيب مضموني؛ وعلى هذا النحو إنما تتكون في النهاية جملة موحدة من المضامين ليست سوى الأنا الفيميائي المختزل نفسه. وللمضامين بالضبط، كما للمضامين بعامة طرائقها، المتعينة بموجب قوانين، في أن تجتمع فيما بينها وأن تتحد في وحدات أوسع. وبفعل أنها تتحد على هذا النحو ولا تصير إلا واحدا يجد الأنا الفيميائي نفسه، أي وحدة الوعي، متقوما سلفا من دون أن يكون به حاجة إضافية إلى مبدأ أَنوي(*) خاص تُسند إليه كلّ الأفاهيم ويوحدها جميعها مرة أخرى. هنا كما هناك سيكون دور هذا المبدأ غير قابل للفهم[1].

§ 5 ثانيا(**): الوعي «الباطن» بوصفه إدراكا باطنا

سمحت توسيعات مقاطعنا الثلاثة الأخيرة بأن نعرّف معنى *واحدا* من حدود: الوعي والمعيش والمضمون، أو بدقة أكبر معنى *واحدا* سيكولجيا-وصفيا «بمحضية» فيميائية، معنى فيميائيا *محضا*. وبهذا المعنى إنما سنتمسك منذ الآن إن لم يُشَر بصراحة إلى أفاهيم أخرى.

(*) نسبة إلى أنا.

(1) لم يعد المؤلف يحبذ معارضته لتعليم «الأنا» المحض المُعبّر عنه في هذه الفقرة، كما يطلع من الغفرات المذكورة أعلاه من **“Ideen”** ersichtlich ist, nicht mehr. (Vgl. A.a. O. § 57, § 109, § 60, S. 159)

(**) عطفا على أولا § 2

وأفهوم آخر للوعي يترجمه التعبير: *وعي باطن*. يدور *الأمر هنا على* «الإدراك الباطن» الذي يجب أن يصاحب المعيشات الحاضرة راهنا، إما بعامة وإما في أصناف معينة من الحالات، وأن يتصل بها بوصفها موضعّاته. وتعني البداهة التي نوليها عادة الإدراك الباطن أننا نفهمه عندها بوصفه إدراكا *مطابقا* لا ينسب إلى موضعاته شيئا لم يكن متصوّرا حدسيا ومعطى واقعيا في المعيش الإدراكي نفسه؛ ويقدمها على العكس ويطرحها على نحو حدسي دقيق إلى حد أنها تكون حقا معيشات في الإدراك ومعه. ويتميز *كلّ* إدراك بأنه يلقف، عبر القصد، موضّعه بوصفه حاضرا في إيّانيّته الجسمية. ويتناسب الإدراك بوضوح وهذا القصد، ويكون مطابقا حين يكون الموضّع إيّاه، حاضرا، بالمعنى الأدق للفظ، حقّا فيه «جسديا»، وملقوفا كما هو من دون بقية، وإذًا حين يكون هو إيّاه متضمنا حقا في الـ يُدرك(*). وهكذا فإنه من البيّن، بل بالأحرى من البديهي، أنه تبعا للماهية المحض للإدراك، لا يمكن لإدراك مطابق *إلا أن* يكون إدراكا «باطنا»، وإلا أن يطاول معيشات معطاة في الوقت نفسه معه، ومنتمية إليه في وعي واحد؛ وإذا ما نظرنا عن كثب سنرى أن الأمر هو كذلك بالنسبة إلى المعيشات بالمعنى محض الفيميائي. في حين أنه، على العكس، لا يمكن أن نزعم ببساطة، على غرار السيكولجيين، أن على كلّ إدراك موجّه إلى معيشاتنا الخاصة (والذي طبقا للمعنى الطبيعي للفظ عليه أن يسمى باطنا) أن يكون إدراكا مطابقا. وبالنظر إلى اللبس في تعبير الإدراك الباطن، الذي سلطنا الضوء عليه الآن، يجدر بنا أن نقيم فرقا اصطلاحيا بين الإدراك الباطن (بما هو إدراك لمعيشاتنا الخاصة) والإدراك المطابق (البديهي). ذاك ما سيزيل معا التضاد المغلوط، المستعمل في نظرية المعرفة والمستغل أيضًا في السيكولجيا، بين الإدراك الباطن والإدراك الظاهر، وهو تضاد أُحلَّ محل التضاد الأصيل بين الإدراك *المطابق* والإدراك *اللامطابق*، التضاد المؤسس هو نفسه في الماهية الفيميائية المحض لتلك المعيشات[1].

(*) اي في الإدراك كفِعْل وليس كحصيلة، بإزاء: das Wahrnehmen

(1) راجع بهذا الصدد ملحق الإدراك الباطن والإدراك الظاهر.

وإذا كان بعض المؤلفين، مثال برنتانو، يقيمون صلة قربى بين أفهومي الوعي اللذين عالجنا حتى الآن، فإن ذلك يعود إلى اعتقادهم أن بإمكانهم أن يفسروا وعي المضامين (كونها معيشة) تبعا للمعنى الأول بوصفه وعيا تبعا للمعنى الثاني. في هذه الحالة الأخيرة، ما هو مدرك باطنا (وعند برنتانو يعني ذلك دائما في الوقت نفسه: *بتطابق*) هو واعٍ أو معيش؛ وواعٍ في المعنى الأول كانت تعني ما هو بعامة حاضر بوصفه معيشاً في وحدة الوعي. ويمكن للبس الذي يدفع إلى تصوّر الوعي بوصفه صنفا من العلمان، ولنقل، من العلمان الحدسي، يمكن أن يكون قد أوحى هنا بفهم تجعله الصعوبات الكثيرة التي يجرُّها غير قابل للتأييد. ونذكّر بالتقهقر إلى ما لا نهاية الذي ينجم عن كون الإدراك الباطن هو نفسه بدوره معيشا، وأنه يتطلب بالتالي إدراكا جديدا يتطلب بدوره أيضًا إدراكا جديدا الخ.. وهو تقهقر حاول برنتانو أن يحله بالتفريق بين التوجه الأولي والتوجه الثانوي للإدراك. وحيث إن قولنا يتعلق هنا بالملاحظات محض الفيميائية، يجب علينا أن نترك جانبا النظريات التي من هذا القبيل طالما أن وجوب التسليم بالأفعول المتصل للإدراك الباطن لا يمكن بالضبط أن يُبرهن فيميائيا.

§ 6 صدور أفهوم الوعي الأول عن الثاني

من المعروف أن الأفهوم الثاني من أفهومي الوعي هو الأفهوم «الأصل» و«المتقدم فِيّاه» حقا. ويمكن، علميا وبدقة، الانتقال من هذا الأفهوم الأضيق إلى الأول الأوسع بالتفكر على هذا النحو: إذا لجأنا إلى *أفكر إذن أكون*(*) أو، بالأحرى، إلى مجرد *أكون* كبداهة يمكن أن تصمد ضد الشكوك جميعا، فإنه من البيّن في هذه الحالة أن ما نحسبه بمثابة أنا(**) ليس الأنا الأمبيري. والحال، وحيث علينا من جهة أخرى أن نُقر بإن عبارة *أكون* لا يمكن أن تخضع لمعرفة

(*) كوجيتو آرغو سوم.

(**) في صياغة الكوجيتيو اللاتينية لا يظهر الفاعل بل علامته كما في العربية (حرف المضارعة: أُ أو أَ) في أُفكر و أكون. أما في اللغات الحديثة فيظهر ضمير الفاعل Ich وينقله مترجمون ب أنا أفكر إذن أنا موجود. وخطل هذه الترجمة واضح.

الأفاهيم الفلسفية عن الأنا التي تبقى دائما عرضة للشك، ولا لتبنيها. وسيكون من الأفضل القول: في الحكم *أكون* ، تتعلق البداهة بنواة معينة للتصوّر الأمبيري للأنا، غير متعينة بدقة أفهومية. فإذا ما طرحنا الآن، إلى ذلك، السؤال: مما يمكن أن تتألف تلك النواة التي لا تلقف أفهوميا وغير القابلة للتعبير عنها وما الذي ينشىء بالتالي، وفي كلّ مرة بيقين بديهي، المعطى في الأنا الأمبيري، لن يمكننا أن نتجنب الإحالة إلى أحكام الإدراك الباطن (= المطابق). وليس ال *أكون* هو البديهي وحده بل ما لا يحصى من الأحكام من صورة: *أدرك هذا أو ذاك* ـ شرط ألاّ أكتفي أثناء ذلك بالظن بل أن أكون أكيدا ببداهة من أن المُدرَك معطى أيضًا لي كما هو مظنون فيه؛ ومن أني ألقفه هو إيّاه كما هو. ومثال ذلك، هذه الرغبة التي تملؤني، الظاهرة التوهمية التي ترد على خاطري الآن، الخ. ، جميع هذه الأحكام تشاطر مصير الحكم: *أكون*، فهي ليست قابلة للقف تماما ولا للتعبير عنها أفهوميا؛ هي فقط بديهية في قصدها الحي إنما غير قابلة للتواصل بألفاظ على نحو مطابق. فما هو مدرك بتطابق، سواء عبّر عنه بأقوال مبهمة من هذا النحو أم ظل غير مُعبّر عنه، يشكل مذ ذاك، نظريا-معرفيا، المجال الأول واليقيني إطلاقا لما يعطى حين يختزل فيه الأنا الفينماني الأمبيري إلى محتواه القابل للقف على نحو محض فيميائي؛ وعلى العكس، سيكون من الدقة أيضا أن نقول: إن ما يُدرَك بتطابق، في الحكم *أكون*، مضمرًا في أَ، يُقوِّم بالضبط النواة التي وحدها تجعل البداهة ممكنة وتؤسسها[1]. إلى هذا المجال ينضاف آخر حين تكشف الحافظة المتصلة ماهويّا بالإدراك عن كلّ ما كان حاضرا للحظة، وعن كلّ

---

(1) [هذا العرض المأخوذ من دون تغيير أساسي من نص الطبعة الأولى لا يأخذ بالحسبان كون أن الأنا الأمبيري مفارق من نفس عيار الشيء الفيزيائي. فإذا كان إلغاء هذه المفارقة والاختزال إلى المعطى على نحو محض فيميائي لا يتركان أنا محضا بوصفه بقية باقية لن يكون ثمة أي بداهة حقيقية (مطابقة): «*أكون*»، لكن إذا ما وجدت هذه البداهة حقا بوصفها مطابقة ـ ومن يريد أن ينكر ذلك؟ ـ كيف سيمكننا عندها أن نمتنع عن التسليم بأنا محض؟ هذا الأخير يلقف بالضبط في إنجاز بداهة الكوجيتو وهذا الإنجاز المحض يلقفه بالضبط على نحو محض فيميائي وبالضرورة بوصفه حامل معيشٍ «محض» من طراز «أفكر».].

ما يكشفه التذكر أيضًا بوصفه منتميا إلى راهنية المعيشات السابقة؛ كلّ ذلك نختزله إلى محتواه الفيميائي الماضي حين نصعد بالتالي، بالتفكر «في» الحافظة والذاكرة، إلى المعطى الفيميائي المعاد إنتاجه. ونعمل الشيء نفسه لأسباب أمبيرية، مع ما يمكننا أن نحسبه متواجدا مع ما هو مدرك على نحو مطابق في كلّ لحظة أو بوصفه كان متواجدا مع ما هو معطى بالتفكر في الحافظة والذاكرة، وذلك بوصفه *منشئا معه وحدة متصلة*. وحين أقول «منشئا وحدة متصلة» أرى- إلى وحدة الكلّ الفيميائي العينيّ الذي تكون أجزاؤه إما *آونة* تتآسس بالتبادل في تواجدها وبالتالي تتداعى بالتبادل، وإما *قِطعا* تؤسس، بطبيعتها الخاصة في تواجدها، صور وحدة أي صورا تنتمي هي أيضًا إلى مضمون الكلّ بما هي آونة ملازمة له حقا. وتتحد وحدات التواجد باستمرار من لحظة إلى لحظة، وتشكل وحدة في التبدل هي وحدة تيار الوعي الذي يتطلب، من جهته، ديمومة أو تغيرا ثابتين لأوان *واحد* على الأقل ماهويّ بالنسبة إلى وحدة الكلّ وغير قابل للانفصال بالتالي عن هذا الكلّ بوصفه كلاّ. هذا الدور الذي تلعبه، قبل أي شيء، الصورة التي يمثل فيها الزمان المنتمي على نحو محايث إلى تيار الوعي من حيث يكون هذا التيار وحدة ظاهرة في الزمان (وليس من ثم زمان العالم الموضوعي ولا الزمان الذي يظهر مع تيار الوعي نفسه، الزمان الذي يجري فيه هذا التيار) كلّ لحظة زمنية من هذا الزمان تستعرض، لنِقُل، في تخطيط متصل، «الإحساسات الزمنية»؛ وكلّ مرحلة راهنة من تيار الوعي تمتلك، بقدر ما يعرض فيها أفق للتيار زمني كلي، صورة تشمل كلّ محتواها وتبقى متماهية باستمرار في حين يتغير مضمونها بلا توقف.

ذاك إذًا ما ينشىء المفهوم الفيميائي للأنا، للأنا الأمبيري بمعنى الذات الحيّ. فالإرجاع إلى الفيميائي يُبرز وحدة «تيار المعيش» الواقعية المنقفلة والمتدرّجة زمنيا. فيتوسع أفهوم المعيش، المنحصر بداية في ما هو «مُدرك باطنا» والمعطى بهذا المعنى للوعي، إلى أن يشمل أفهوم «الأنا الفيميائي» المقوّم للأنا الأمبيري قصديا.

§ 8(*) الأنا المحض والوعيية

لم نُلمح أدنى إلماح حتى الآن إلى الأنا المحض (أنا «الإبصار المحض») الذي عليه، بحسب الفلاسفة الذين يرجعون إلى كنط بل كذلك بحسب عدد من الباحثين الأمبيريين، أن يُشكل نقطة الصلة الوحيدة التي بها يتصل، على نحو خاصيّ تماما، كلّ مضمون الوعي بما هو كذلك. وينتمي هذا الأنا المحض ماهويّا إلى واقعة «العيش الذاتي» أو الوعي. «إن الوع-يّة(**) هي صلة بالأنا»، وما يقوم في هذه الصلة هو مضمون وعيي. «نسمي مضمونا، كلّ ما يعود في الوعي إلى الأنا أيا كانت خاصيتة من جهة أخرى». «هذه الصلة أيا كان تغير المضمون وتنوعه، هي بوضوح صلة واحدة بعينها؛ وهي التي تنشيء، بصحيح العبارة، المشترك والنوعي في الوعي. ولكي نفرقها جيدا من شمولية الوعي المطلبية (ما زلت أستشهد هنا بنترُب) نشير إليها بالتعبير المميز: *الوعيية*»[1]. «ويضاد الأنا، بما هو مركز *الصلة الذاتي* لكلّ مضامينه التي لديّ بها وعي، يُضاد على نحو أصيل تماما كلّ مضامينه، ولا يقيم معها صلة من النوع نفسه التي تقيمها هي معه، فمضامينه ليس لديها وعي به على نحو ما له هو وعي بالمضمون؛ ويتبدى بالضبط بوصفه غير قابل للمقارنة إلا بنفسه في واقعة أن بإمكانه أن يكون لديه وعي بشيء آخر في حين أنه لا يكون لأي شيء آخر قط وعي به. ولا يمكنه هو نفسه أن يصير مضمونا ولا أن يكون شبيها أي شبه بكلّ ما يمكن أن يكون على نحو من الأنحاء مضمونا وعييا. فهو بالضبط أيضًا عصي على كلّ وصف أكثر دقة لأن كل مّا قد نحاول أن نصف به الأنا أو العلاقة بالأنا لا يمكن أن يستمد إلا من مضمون الوعي وبالتالي لن يبلغ الأنا نفسه ولا الصلة

(*) § 7 من الطبعة الأولى حذفت من الطبعة هذه، وأشار هوسرل إلى ذلك في تصدير الطبعة الثانية (راجع: ***المقدمات***)

(**) يميز هوسيرل Bewußtheit من Bewußt-sein الأمر الذي تصعب ترجمته بالعربية حيث يصعب التمييز بين الوعي Bewußt-sein كملكة والوعي كحالة Bewußtheit في مثل قولنا: وعي-يّة بإزاء Bewußtheit والوعي Bewußtsein للدلالة إلى ملكة الوعي أو الوعيّة بإزاء Bewußt-sein

(1) راجع كل § 4 في نتُرْب: ***Einleitung in die Psychologie nach Kritischer Methode,*** S., 11 ff.

بالأنا. بكلام آخر: إن كلّ *تصوّر* يمكن أن نكوّنه عن الأنا سيجعل منه *موضّعا*. والحال، إننا نكون قد توقفنا عن تفكيره حين نفكّره كموضّع. إن الأنو-يّة لا تعني الموضّع، بل أن يكون بإزاء كلّ موضّع من نسبةً إليه يكون شيء ما موضّعا. والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى الصلة بالأنا. أما الوع-يّة فتعني أن يكون ثمة موضّع نسبة إلى أنا ما: هذه الموضّعية لا يمكن بدورها أن تتحول إلى موضّع».

«إن واقعة الوعيية، على الرغم من أنها الواقعة الأساسية في السيكولجيا، يمكنها أن تُلاحظ بوصفها قائمة، وأن تلفت انتباهنا، لكن لا يمكنها أن تُعرف ولا أن تشتق من أي شيء ما آخر».

بعد طول تفكر، لا يمكنني أن أوافق على هذه التوسيعات أيا كان وقعها. إذ كيف سيمكننا أن نلاحظ تلك «الواقعة الأساسية في السيكولجيا» إن كنا لا نفكّرها، وكيف يمكننا أن نفكّرها من دون أن «نجعل» من الأنا ومن الوعي «موضّعين»، بما هما موضوعان لذلك التبيّن؟ وسيكون الأمر على النحو نفسه إذا لم يمكننا أن نكون على صلة بتلك الواقعة إلا بأفكار غير مباشرة ورمزية؛ لكن، بحسب نتُرْب، يجب أن تكون «الواقعة الأساسية» بالضبط ما لا يمكنه، بما هو كذلك، أن يعطى إذن إلا في حدس مباشر. في الواقع، يعلُم نتُرْب صراحة أنه يمكن لهذه الواقعة «أن تُلاحظ كمعطى وأن تصير قابلة للإدراك بالتجريد». أليس ما هو ملاحظ مضمونا منتبها إليه؟ ألا يصير بذلك موضّعا؟ قد يمكن أن يُستبعد أفهوم الموضّع الضيق، في النهاية؛ إلا أن الأمر يدور قبل كلّ شيء على الأفهوم الأوسع. فكما يجعل توجيه الانتباه إلى فكرة، إلى إحساس، إلى شعور بالقلق الخ.، من هذه المعيشات موضّعات إدراك باطن من دون أن يجعل منها موضّعات بمعنى الأشياء؛ كذلك فإن مركز الصلة الذي هو الأنا، هو كلّ صلة متعينة للأنا بمضمون ما، ستكون أيضًا بما هي منتبه إليها معطاة موضّعيا.

والحال، إن عليّ أن أعترف صراحة أنه لا يمكنني قط أن أصل إلى اكتشاف ذلك الأنا البدئي بوصفه مركزا صِليّا ضروريا[1]. والشيء الوحيد الذي أقدر أن

(1) تعلمت مذ ذاك أن أجده، أو بالأحرى تعلمت أنه لا ينبغي أن نستسلم، في اللقف المحض للمعطى، إلى خشية أن نقع في مبالغات ميتافيزيقا الأنا. راجع هامش § 6.

ألاحظه وإذًا أن أدركه، هو الأنا الأمبيري وصلته الأمبيرية بالمعيشات الخاصة أو بالموضوعات الخارجية التي تصير لدنّه، في اللحظة المعطاة بالضبط، موضّعات «انتباه» خاص، في حين يبقى «خارجيا» وكذلك «باطنا» كلّ ما يفتقر إلى هذه الصلة بالأنا.

ولا يمكنني أن أجد هنا طريقة أخرى تؤدي إلى إيضاح هذا المطلب سوى أن أُخضع الأنا الأمبيري مع صلته الأمبيرية بالموضوعات إلى تحليل فيميائي، وعندها سينجم عن ذلك بالضرورة الفهم الذي دافعنا عنه أعلاه. كنا فرّقنا الأنا-الجسدي الذي يظهر كشيء فيزيائي على غرار أي شيء آخر، وتعلقّنا بالأنا الذهني المرتبط به أمبيريا والذي يظهر منتميا إليه. وهو إذ يختزل إلى المعطى الفيميائي الراهن يقدم لنا التركيب الموصوف أعلاه من المعيشات القابلة للقف في التفكر. ويتصرف هذا التركيب، نسبة إلى الأنا الفيزيائي، على نحو مشابه لتصّرف «الوجه الواقع تحت الإدراك» من شيء خارجي مُدرك، نسبة إلى الشيء بمجمله. ولا يمكنني أن أفهم صلة الأنا القصدية الواعية بموضّعاته إلا بالقول: إنه، إلى مجمل العناصر الفيميائية لوحدة الوعي، إنما تنتمي بالضبط أيضًا تلك المعيشات القصدية التي يكون فيها الأنا-الجسدي، الأنا بما هو شخص ذهني، وبالتالي كلّ الأنا-الذات الأمبيري (أنا الإنسان)، يكون الموضوع القصدي، وإن هذه المعيشات القصدية تنشىء معا نواة فيميائية ماهويّا للأنا الفينماني.

وهكذا نجد أنفسنا بذلك، إزاء أفهوم الوعي *الثالث* الذي يتحدد بالضبط بتلك الأفاعيل أو المعيشات القصدية والذي سنحلله في الفصل اللاحق. ومن ينكر خصوصية المعيشات القصدية، ومن لا يريد أن يتعرف كلّ ما هو لدنّا أكثر يقينا، أعني الموضّع-يّة بكلام فيميائي، يقوم في بعض الأفاعيل التي فيها يظهر شيء ما أو يفكّر كموضّع، مع أنه لن يمكن لهذا الموضّع أن يتضمن كيف يمكن للموضّع-يّة بدورها أن تكون موضّعيًّا. بالنسبة إلينا، المطلب واضح تماما: إما أن «تتوجه» الأفاعيل إلى خاصية الأفاعيل التي فيها يظهر شيء ما، وإما أن تتوجه الأفاعيل إلى الأنا الأمبيري وصلته بالموضّع. وتتشكل النواة الفيميائية للأنا (الأمبيري) هنا بالأفاعيل التي «تجعله وعيا بِـ» الموضّعات، و«في»ها «يتوجه» الأنا إلى الموضّع ذي الصلة.

ولا يسعني أيضا أن أفهم كيف يقال إن صلة الأنا بمضمون الوعي لاتقبل أي فرق؛ لأنه إذا كنّا نفهم بالمضمون، المعيشَ (المقوّم الحقيقي للأنا الفيميائي)، فإن الطريقة التي بها تندرج المضامين في وحدة المعيشات ستخضع حقا لخصوصية المضامين شأنها شأن اندراج الأجزاء في كلّات بعامة. لكن، إذا فهمنا بمضمونٍ أيَّ موضّع كان يتوجه إليه الوعي بما هو إدراك أو تخيل أو تذكّر أو توقّع أو تصوّر أو حمل أفهومي الخ.، ستوجد عندها بالأحرى فروقات جلية تظهر بوضوح في تعداد التعابير التي استخدمناها للتوّ.

قد يُستهجن زعمنا السابق الذي بموجبه يظهر الأنا هو إيّاه، ولديه وعيٌ وبخاصة إدراكٌ به إيّاه. إلا أن الإدراك الذاتي للأنا الأمبيري هو الأمر الأكثر تداولا الذي لا توجد أي صعوبة في فهمه. يُدرَك الأنا تماما كأي شيء خارجي. ولا يغير في الأمر شيئا، في الحالة الأولى كما في الحالة الثانية، أن لا يكون الموضّع معطى للإدراك بكلّ أجزائه وكلّ جوانبه. أي أن ما هو ماهويّ في الـ يُدرِك هو أن يكون لقفا يفترض الموضّع، لكن ليس حدسا مطابقا. ولا يدخل الـ يُدرِك هو إيّاه، على الرغم من انتمائه إلى الأنا من حيث واقعه الفيميائي، لا يدخل بالطبع في حقل اللمح الإدراكي الشامل، أكثر مما تفعل أشياء كثيرة أخرى نعيها إنما لا نركّز عليها انتباهنا؛ وتقريبا على نحو ما لا تكون معطاةً في الإدراك آونةُ شيء خارجي مُدرَك، ملقوفة وظاهرة مع ذلك. ومع ذلك، نقول إن الأنا مُدرَك في حالة والشيء في حالة أخرى، وهما حقا مدرَكان ومعطيان للوعي على طريقة الحضور الذاتي الجسمي.

إضافة إلى الطبعة الثانية.

ننبه بصراحة إلى أن الموقف المتخذ هنا (والذي لا أحبذه كما قلت ذلك سابقا) المتعلق بمسألة الأنا المحض، *يظل غير أساسي بالنسبة إلى مباحث هذا الكتاب*. وأيا كانت أهمية هذه المسألة وأيا كانت أهميتها أيضًا من حيث هي مسألة محض فيميائية، فإنه يمكن لمشكلات الفيمياء الشاسعة جدا والتي، بعمومية معينة، تتعلق بالمضمون الحقيقي للمعيشات القصدية ولصلتها الماهويّة بالموضوعات القصدية، يمكنها أن تخضع لامتحان معمّق وسستامي، من دون أن نتخذ أي موقف كان حول مسألة الأنا.

والحال، إن المباحث الراهنة تقتصر حصرا على تلك الأفلاك. ولأن كتابا بمثل أهمية المجلد الأول الظاهر حديثا من الطبعة الثانية ل***المدخل إلى السيكولجيا*** ل ب. نترْب(*) قد ناقش التوسيعات السابقة فإني لم أحذفها ببساطة.

(*) P. Natorp: ***Einleitung in die Psychologie***

الفصل الثاني
الوعي كمعيش قصدي

يستلزم تحليل أفهوم الوعي الثالث، الذي يتوافق إذن مع أفهوم «الأفعول النفسي» من حيث قِوامه الماهويّ الفيميائي، شروحات أكثر تفصيلا. وبالتعالق معه تكتسب عبارة مضامين الوعي، وبخاصة مضامين تصوّراتنا وأحكامنا الخ. ، دلالات متعددة من الأهمية بمكان كبير أن يُفرَّق بينها وتُدرَس عن كثب.

§ 9 دلالة تعريف برنتانو للـ«الفينمانات النفسية»

ليس بين تصنيفات السيكولجيا الوصفية ما هو أكثر لفتا ولا أكثر أهمية فلسفيا، من التصنيف الذي اقترحه برنتانو بعنوان «*الفينمانات النفسية*» واستخدمه في القسمة المعروفة جيدا للفينمانات إلى نفسية وفيزيائية. ولا يعني ذلك أن بإمكاني أن أؤيد القناعة التي وجهت هذا الباحث البارز في هذا الميدان والمعُبّر عنها بالألفاظ التي اختارها، أعني: أننا وصلنا بذلك إلى تصنيف جامع مانع «للفينمانات» يسمح بفصل ميدان بحث السيكولجيا عن ميدان علم الطبيعة، وبطريقة بسيطة إلى فضّ المسألة النزاعية في التعيين الدقيق لميادين بحث ذينك الفنّين. قد يمكن إعطاء معنى مقبول لتعريف السيكولجيا كعلم للفينمانات النفسية، وللتعريف المتضايف لعلم الطبيعة كعلم للفينمانات الفيزيائية؛ إلا أن لدينا أسبابًا جدية لإنكار أن تكون أفاهيم تفريق برنتانو هي نفسها الأفاهيم ذات الاسم نفسه التي تدخل في التعريفين المذكورين. وقد يمكن أن نبرهن أن الفينمانات النفسية بمعنى تعريف ممكن للسيكولجيا ليست بأي شكل تلك

الفينمانات التي يفهمها برنتانو، أي الأفاعيل النفسية، وأن نجد من ثم تحت العنوان المستخدم على نحو ملتبس من برنتانو في «الفينمانات الفيزيائية» جزءا هاما من الفينمانات النفسية بحق[1]. إلا أن قيمة الفهم البرنتاني لأفهوم «الفينمان النفسي» لا تخضع بأي شكل للأهداف التي سعى إليها عبرها. ونجد أنفسنا هنا أمام صنف من المعيشات المحددة بدقة، يشمل كلّ ما يسم وجودا نفسيا واعيا بمعنى قوي معين. إن الكائن الواقعي الذي يفتقر إلى تلك المعيشات والذي ليس لديه فيه، على سبيل المثال، سوى معيشات من جنس المعيشات الحسية[2]، مع كونه عاجزا عن تفسيرها موضّعيا وعن تصوّر موضّعاته بواسطتها بأي طريقة، سيكون، بالتالي وبالأحرى، عاجزا عن أن يعود في أفاعيل لاحقة إلى موضّعات وأن يصدر حكما عليها وأن يتمتع بها أو يحزن عليها، أو يحبها ويكرهها أو يرغب فيها وينفر منها. إن مثل هذا الكائن لا يمكن لأحد أن يزعم أنه يستحق اسم كائن نفسي. وإذا كنا نشك أن مثل هذا الكائن الذي سيكون مجرد مركّب أحاسيس، يمكن أن يفكّر بطريقة ما، سيكفي أن نحيله إلى فينمانات الأشياء الخارجية التي تمثل لوعينا بوساطة مركّبات إحساسية إنما التي لا تظهر قط بوصفها تلك المركّبات، والتي نسميها كائنات أو أجسام من دون أنفس لأنها بالضبط خالية من أي معيش نفسي بمعنى الأمثلة السابقة. وإذا ما صرفنا النظر عن السيكولجيا ودخلنا في فلك الفنون الأكثر فلسفية بخاصة، فستشهد، على الأهمية الأساسية لهذا الصنف من المعيشات، واقعة أن المعيشات التي تخضع لها وحدها هي التي تدخل في الحسبان في العلوم المعيارية العليا لأنه فيها فقط إنما يمكننا،

---

(1) لا يُسلم الفهم المختلف الذي أؤيده بمثل تلك الاقتصارات التي رأي برنتانو نفسه، مع وعيه بالسمة غير المطابقة لمجرد تعريفات، من الضروري أن يضيفها (die Psychologie vom emp. Standp. I, 127ff.): ذاك ما تظهره شروحات التذييل الثاني في خاتمة الكتاب.

(2) لم يعد بإمكاننا القول: الذي يعيشه. إن أصل أفهوم المعيش يكمن حقا في ميدان «الأفاعيل النفسية» وإذا كان مصداقه قد أوصلنا إلى أفهوم المعيش الذي يشمل أيضا لاأفاعيل، فإن الصلة بسياق يضمها في الأفاعيل أو يصلها بها، وباختصار الصلة بوحدة وعي، تبقى ماهوية إلى حد أنه لو افتقرنا إليها لا يعود يمكننا أن نتكلم على معيشات.

شرط أن نفهمها في محضية فيميائية، أن نعثر على الأسس العينيّة لتجريد الأفاهيم الأساسية التي تلعب دورا سستاميا في المنطق وفي الاستيطيقا، أعني بوصفها الأفاهيم التي عليها تنبني القوانين الأمثلية لتلك الفنون. وحين نسمي، هنا أيضًا، المنطق نكون في الوقت نفسه قد ذكّرنا بالأهمية الخاصة التي تدفعنا إلى فحص تلك المعيشات عن كثب.

§ 10 وسم الأفاعيل وصفيا كمعيشات «قصدية»

حان الوقت، مع ذلك، لتحديد ماهية ذلك الصنف الذي حدده برنتانو، وبالتالي، لتحديد أفهوم الوعي بمعنى *الأفعول النفسي*. يسوق برنتانو إيّاه، تقوده مصلحة التصنيف المذكور أعلاه، المبحث ذي الصلة في صورة تحديد متبادل بين صنفي الفينمانات الرئيسين اللذين سلم بهما: صنفي «الفينمانات» النفسية وصنفي «الفينمانات» الفيزيائية. ويحصل بذلك على ستة تعينات من بينهما أثنان يمكن أن يدخلا عندنا منذ الآن بالحسبان، لأن في الأخرى تدخل، بطريقة هدّامة، بعض الالتباسات المخادعة التي تجعل أفاهيم الفينمان بحسب برنتانو وبخاصة الفينمان الفيزيائي ومن ثم فينمان الإدراك الباطن والظاهر، غير مقبولة[1].

من بين التعيينين اللذين فضلناهما، يشير واحد مباشرة إلى *ماهية* الفينمانات أو الأفاعيل النفسية، ويظهر هذا التعين الأخير من دون سوء فهم ممكن بصدد أي مثال كان. ففي إدراك شيء ما مدرَكٍ، وفي تخيل شيء ما متخيَّل، وفي الإخبار بشيء ما مخبر به، وفي كره شيء ما مكروه، وفي الرغبة في شيء ما مرغوب فيه، الخ.، يرى برنتانو إلى السمة المشتركة التي يمكن أن تلقف في مثل تلك الأمثلة حين يقول: «يتسم كلّ فينمان نفسي بما يسميه مدرسيو القرون الوسطى العِنْديّة(*) القصدية (أو أيضًا الذهنية) لموضّع ما وما يمكن أن نسميه، وإن بتعابير ملتبسة بعض الشيء، الصلة بمضمون ما، والتوجه إلى موضوع ما (لا يجب أن نفهم به واقعة) أو الموضّعية المحايثة. إن كلّ فينمان نفسي ينطوي على شيء ما

---

(1) وردت تدقيقات حول ذلك قي الملحق المذكور أعلاه.

(*) أو القيام في (عند) القصد، بإزاء Inexistenz

على الرغم من أن كلا منها ينطوي عليه على طريقته»[1]. هذه «الطريقة في صلة الوعي بمضمونه» (كما يعبر برنتانو غالبا في مقاطع أخرى) هي بالضبط طريقة التصوّر في التصوّر، وطريقة الحكم في الحكم الخ. . وتتأسس، كما هو معلوم، محاولة برنتانو تصنيف الفينمانات النفسية في تصوّرات وأحكام وحركات انفعالية («فينمانات الحب والكره») تتأسس على طريقة الصلة التي يفرّق فيها برنتانو بالضبط بين ثلاثة أنواع مختلفة أساسا (تتنوع أحيانا بطرائق كثيرة).

لا يدور الأمر هنا على ما إذا كنا نحسب تصنيف برنتانو للـ«فينمانات النفسية» سديدا، ولا حتى على ما إذا كنا نُقِرُّ لبناء السيكولجيا بأسرها بتلك الدلالة الأساسية التي طالب بها مؤلفها الفذ. ليس ثمة سوى شيء واحد هام في نظرنا نوافق عليه: هو أن ثمة تغيرات نوعية ماهويّة للصلة القصدية أو باختصار للقصد (الذي يشكل سمة الجنس الوصفية «للأفعول»). إن الطريقة التي بموجبها يرى «مجرد تصوّر» مطلبٍ ما إلى «موضّعه» ذاك، تغاير طريقة الحكم التي تحسب هذا المطلب صادقا أو كاذبا. وطريقة الافتراض والشك، طريقة الرجاء أو الخشية، وطريقة الرضا والاستياء، والرغبة-في والنفور-من، هي بدورها مغايرة تماما لتأكيد قصد نظري (ملء قصد حكمي) أو قصد إرادي (ملء قصد إرادي) وهكذا دواليك. ومن المؤكد أن معظم الأفاعيل، إن لم يكن جميعها، هي معيشات مركّبة، وأن القصود فيها هي غالبا متعددة جدا. أساس القصود الانفعالية هي القصود التصوّرية أو الحكمية الخ. . إلا أنه مما لا شك فيه أننا نصل دائما، حين نفكك تلك المركّبات، إلى سمات قصدية بدئية لا يمكن أن تختزل، من حيث ماهيتها الوصفية، إلى معيشات نفسية من صنف آخر؛ ومما لا شك فيه من جديد أن وحدة الجنس الوصفي، «القصد» («السمة الأفعولية») تُبدي اختلافات نوعية مؤسسة في الماهية المحض لذلك الجنس وتسبق بذلك، على غِرار القبلي، الحدَثية السيكولجيّة الأمبيرية. ثمة أصناف وأصناف دنيا من القصد مختلفة ماهويّا، بقدر ما هو ممتنع أن نختزل جميع الفروق بين الأفاعيل إلى فروق بين التصوّرات والأحكام المقتضاة بها، باللجوء إلى مجرد عناصر لا تنتمي

---

(1) *Psychologie* I, 115.

إلى الجنس: قصد. وهكذا وعلى سبيل المثال، فإن الاستحسان أو الاستهجان الأستيطيقي هو طريقة صلة قصدية تبدو بديهية ونمط من ماهية خاصة بالمقارنة مع مجرد التصوّر أو مجرد الحكم النظري على الموضوع الاستيطيقي. وصحيح ان الاستحسان الاستيطيقي والمحمول الاستيطيقي يمكن أن يخبر بهما وأن الخبر هو حكم يستلزم بما هو كذلك، تصوّرات. إلا أن القصد الاستيطيقي يكون عندها شأنه شأن أي موضوع، موضَعَ تصوّرات وأحكام. وهو يبقى ماهويّا مختلفا عن تلك الأفاعيل النظرية. إن إيلاء قيمة الدقة حكما ما وتقييم شرف معيش انفعالي الخ.، يفترضان بالتأكيد قصودا مشابهة وقريبة إلا أنها ليست متماهية نوعيا. والأمر على النحو نفسه إذا ما قارنّا قرارات الحكم بقرارات الإرادة الخ..

نلقف الصلة القصدية، مفهومة بمعنى محض وصفي بما هي ميزة جوانية لبعض المعيشات، نلقفها بوصفها تعيّنا ماهويّا «للفينيمنات أو الأفاعيل النفسية» بحيث نرى في تعريف برنتانو، الذي بموجبه تكون «بمثابة فينمنات تتضمن قصديًّا موضّعا ما»[1]، تعريفا ماهويّا تضمنه الأمثلة و«واقعيتها» (بالمعنى القديم)[2]. بكلام آخر وعلى نحو محض فيميائي معا: إن الأمثَلة المنجزة على حالات مفردة نموذجية لتلك المعيشات ـ المنجزة على نحو أن كلّ فهم أو إثبات وجودي أمبيري- سيكولجي يبقى خارج المسألة، في حين يدخل فقط في الحسبان المحتوى الفيميائي الحقيقي لتلك المعيشات ـ هي تلك الأَمثَلة التي تعطينا أمثول الجنس محض الفيميائي *للمعيش القصدي* أو لمعيش الأفعول مثلما تعطينا من ثَم تنويعاته المحض[3]. وتشهد الإحساسات ومركبات الإحساسات بأن المعيشات

(1) م. ن. ص. 116.

(2) لا يُطرح عندنا بالتالي السؤال المتنازع فيه: ما إذا كانت الفينمنات النفسية، ومثالا الفينمنات الانفعالية، تتمتع بالفعل بالميزة المعنية. وبدلا من ذلك سيكون علينا أن نتساءل ما إذا كانت الفينمنات المعنية «فينمنات نفسية». إن غرابة هذا السؤال تنجم عن لاتطابق الألفاظ. وسترد لاحقا تدقيقات حول ذلك.

(3) إذا ما بقينا في إطار الإبصار السيكولوجي فإن الأفهوم الفيميائي المحض للمعيش سيتضمن أفهوم واقع سيكولوجي؛ وبكلام أدق سيتحول إلى أفهوم *الحالة النفسية لكائن* حي سواء كان من طبيعة فعلية أم من طبيعة ممكنة أمثليا مع كائن (حي ممكن أمثليا) =

ليست جميعها قصدية. إن أي قطعة من الحقل المرئي، الحسي، وبأي طريقة أمكن أن تملأها مضامين مرئية، هي معيش يمكنه أن ينطوي على كلّ أصناف المعيشات الجزئية، لكن *تلك* المضامين ليست من قبيل موضّعات الكلّ القصدية، أي ليست موضّعات قصدية فيه.

وستوضح التفكرات اللاحقة على نحو أدق، الفرق بين معنيي كلمة مضمون(*). وسنقتنع في جميع الحالات بأن ما يُلقف، في تحليل الأمثلة ومقارنتها، بصدد صنفي المضامين قابل لأن يُدرك، في الأمثلة، رئيانيا بوصفه فرقا ماهويّا محضا. وعلى جميع التعينات الفيميائية التي ننزع إليها هنا أن تكون مفهومة (حتى ولو لم نشر إلى ذلك بخاصة) بوصفها تعينات ماهويّة.

يقدم برنتانو تعريفا ثانيا، عزيزا علينا، للفينمنات النفسية حين يقول إنها «إما أن تكون تصوّرات، وإما أنها تستند إلى تصوّرات تصلح لها كأساس»[1]. «لا يمكن لأي شيء أن يحاكم بل لا يمكن أن يُرغب فيه، أن يُتمنى، أن يخشى منه، إن لم يكن متصوّرا»[2]. وبالطبع لا يُفهم التصوّر، في هذا التعريف، بوصفه المضمون المتصوّر (الموضّع) بل الـ تصوّر كأفعول.

إن ما يمنع هذا التعريف أن يظهر بوصفه نقطة انطلاق ملائمة لمباحثنا هو أنه يفترض أفهوما للتصوّر يطلب بدايةً أن يبلور، بالنظر إلى الالتباسات العديدة لهذا اللفظ وإلى صعوبة تمييزها بعضا من بعض. والحال، إن فحص أفهوم الأفعول، عند هذه النقطة، هو ما يُشكل نقطة الانطلاق الطبيعية. وأيا كان الأمر فإن هذا

= وبالتالي، وفي هذه الحالة الأخيرة، سيؤدي إلى استبعاد أي طرح وجودي. وينتج عن ذلك أن أمثول الجنس *محض الفيميائي للمعيش القصدي* يتحول أيضا إلى أمثول الجنس *السيكولوجي* الموازي له والقريب منه. وستكتسب التحليلات نفسها، حسب ما إذا استبعدنا الإبصار السيكولوجي أم أدرجناه، دلالة محض فيميائية تارة ، وسيكولوجية طورا.

(*) Inhalte، راجع تمييزي السابق بين مضمون ومفهوم (= تخصيص المضمون كمعنى في مقابل المصداق أو الما-صدق).

(1) م. ن. ص. 111 (خاتمة § 3).

(2) م. ن. ص. 109

التعريف ينص في الوقت نفسه على مبدأ هام يُحفِّز مضمونه أبحاثا جديدة، وسيكون علينا أيضًا أن نعود إليه.

§ 11 الاحتراز من سوء الفهم الاصطلاحي

أ) الموضوع «الذهني» أو «المحايث»

على الرغم من أننا نتبنى تعريف برنتانو الماهويّ، فإن النقاط التي بها نبتعد عن قناعاته تُلزمنا برفض اصطلاحاته. ويستحسن في هذا الصدد ألا نتكلم لا على فينمنات نفسية ولا على فينمنات بعامة حيث يدور الأمر على معيشات الصنف المعني. فالتعبير الأول لا يسوِّغ من وجهة نظر برنتانو التي بموجبها يتحدد ميدان البحث في السيكولجيا (أساسا) في هذا الصنف، في حين أن جميع المعيشات بعامة، من وجهة نظرنا، هي متعادلة في هذا الصدد. أما لفظ فينمان فهو ليس فقط مشوبا بالتباسات مسيئة جدا، بل هو يؤدي أيضًا إلى قناعة نظرية مريبة جدا يتبناها صراحة برنتانو، وتعني أن كلّ معيش قصدي هو بالضبط فينمان. وحيث إن لفظ فينمان، في معظم الحالات وكذلك في مصطلحات برنتانو، يشير إلى موضّع ظهوري بما هو كذلك، فإن ذلك يقضي بأن يعود كلّ معيش قصدي لا إلى موضّعات وحسب، بل أيضًا أن يكون هو نفسه موضّعا لبعض المعيشات القصدية؛ ويفكّر، بخاصة هنا، في المعيشات التي تُحضر لنا شيئا ما كظاهرة بالمعنى الأخص لهذا اللفظ، ، أعني في الإدراكات: «كلّ فينمان نفسي هو موضّع للوعي الباطن» والحال، إننا قد أبدينا تحفظات جدية منعتنا من تأييد هذه القضية.

وثمة اعتراضات أخرى تخص التعابير التي يستخدمها برنتانو بموازاة لفظ الفينمان النفسي أو لشرحه، والتي هي مستخدمة في مكان آخر. ومن الخطر جدا، على أي حال، ومن المخادع غالبا أن نقول: إن الموضّعات المدركة، المتوهمة، المحاكمة، المرغوب فيها الخ (القائمة بطريقة إدراكية، تصوّرية الخ..) «*تدخل في الوعي*» أو على العكس «*إن الوعي* (أو «الأنا») *يدخل في صلة معها*»، بهذه الطريقة أو تلك، بحيث «*تُستقبل في الوعي*» الخ.. لكن في المقابل أيضًا، من المخادع أن نقول إن المعيشات القصدية «*تتضمن شيئا ما*

بوصفه *موضوعا*» الخ[1]. . إن تعابير من هذا النوع تستدعي *تفسيرين مغلوطين*: *أولا*، أن الأمر يدور على مسار واقعي أو صلة واقعية توجد بين الوعي أو الأنا والمطلب «الذي نعيه»؛ *وثانيا*، أن الأمر يدور على علاقة بين مطلبين: الأفعول والموضوع القصدي القائمين حقا في الوعي على المستوى نفسه بنوع من تضمن مضمون نفسي لآخر. فإذا كان لا يمكن تجنب الكلام هنا على *صلة*، سيجب علينا مع ذلك أن نحترز من التعابير التي ستؤدي، إذا ما أخذت حرفيا، إلى سوء تفسير تلك العلاقة بحسبانها علاقة سيكولجيّة واقعية، أو أيضًا بوصفها منتمية إلى المضمون الحقيقي للمعيش.

ولنفحص بداية عن كشب سوء الفهم المذكور *ثانيا*. إن ما يسهم فيه بخاصة أيضًا هو من جهة، تعبير *الموضّعية المحايثة* بالصلة مع الخاصية الماهويّة للمعيشات القصدية، ومن جهة أخرى، التعابير المدرسية المرادفة *للعِنديّة القصدية أو الذهنية لموضّع ما*. إن للمعيشات القصدية خاصية أن تعود إلى موضّعات متصوّرة بطرائق مختلفة. ذاك هو بالضبط معنى *القصد*. فيه يكون موضّع ما «*مرئيا-إليه*»[2]، «مستهدفا» على طريقة التصوّر أو الحكم معا الخ. . وذاك ما لا يقتضي، مع ذلك، بالضبط سوى حضور بعض المعيشات التي لها سمة القصد وبخاصة القصد التصوّري والحكم والاختيار الخ. . ليس ثمة من مطلبين (نصرف النظر عن بعض الحالات الاستثنائية) يكونان حاضرين في المعيش، فنحن لا نعيش الموضّع وإلى جانبه المعيش القصدي الذي يعود إليه؛ وليس ثمة أيضًا مطلبان بمعنى الجزء والكلّ الذي يتضمنه، بل ثمة فقط مطلب واحد حاضر هو المعيش القصدي الذي سمته الوصفية الماهويّة هي بالضبط القصد المتصل بالموضّع. ويشكل هذا القصد، في نوعيته الخاصة، وحده كامل تصوّر هذا الموضّع أو الحكم عليه الخ. . فإذا كان هذا المعيش حاضرا، «فإن الصلة القصدية بموضّع ما» ستكون عندها بالضبط، وأشدد على ذلك، متحققة طبقا

---

(1) برنتانو م. ن. ص. 266، 267، 295 الخ

(2) لا نفهم هنا بلفظ «الرأي-إلى»، الذي «للقصد»، أفعول الانتباه الخاص، أفعول الملاحظة. راجع لاحقا § 13 .

لماهية ذلك المعيش الخاصة، وسيكون موضّع ما بالضبط «حاضرا قصديا»، لأن الأمرين يعنيان بالضبط الشيء نفسه. ويمكن بالطبع لمثل ذلك المعيش أن يوجد في الوعي مع ذلك القصد الذي له من دون أن يوجد الموضّع في أي شيء كان، أو ربما لن يوجد قط أيضًا؛ الموضّغ المرئي-إليه، ذاك يعني أن الرأي-إلى هو معيش؛ لكن الموضّع عندها سيكون مخمّنًا وحسب، ولا شيء في الحقيقة.

حين أتصوّر الإله جوبيتير، يكون هذا الإله موضّعا متصوّرا ويكون «حاضرا حضورا محايثا» في أفعولي، وله فيه «عِنديّة ذهنية»؛ وأيا كانت التعابير التي يمكن أن نستخدمها فإن تفسيرا دقيقا سيبيّنها مغلوطة. أتصوّر الإله جوبيتير ذاك يعني أن لديّ معيشا تصوّريا ما، أن التصوّر-الإله-جوبيتير يتم في وعي. يمكن أن نفكك هذا المعيش القصدي كما نشاء بتحليل وصفي ولن يمكن بالطبع أن نعثر فيه على شيء ما كالإله جوبيتير؛ لا ينتمي الموضّع «المحايث»، «الذهني»، إذن إلى قوام المعيش وصفيا (حقًّا)؛ ليس هو إذًا، حقا، بأي شكل محايثا ولا ذهنيا. وهو ليس بالتأكيد *خارج الذهن*، ولا يوجد قط. لكن ذلك لا يمنع أن يكون تصوّر-الإله-جوبيتير هذا متحققا بالفعل، ولا أن يكون معيشا من هذا النوع أو ذاك، واستعدادا ذهنيا متعينا بحيث أن من يشعر به داخله يمكنه أن يقول، بحق، إنه يتصوّر ملك الآلهه الميثولجية ذاك الذي تحكي عنه الأسطورة كذا وكذا. لكن من جهة أخرى، إذا كان الموضّع المرئي-إليه موجودا فإن الموقف لن يتغير فيميائيا بالضرورة. المعطى لدن الوعي متماثل ماهويّا، سواء وجد الموضّع أم توهم فقط، أم كان خلفا ربما. فأنا لا أتصوّر جوبيتير بخلاف ما أتصوّر *بسمارك* ولا أتصوّر برج *بابل* بخلاف *كاتدرائية كولونيا*، ولا *ألفية أضلاع* منتظمة بخلاف *ألفية زوايا* منتظمة[1].

(1) يمكننا أن نصرف النظر هنا عن الأمارات المنسوبة المحتملة التي تشكل قناعتنا بوجود ما نتصوره. وعلينا أن نقتنع من جديد بأن كل افتراض لواقع طبيعي مع البشر والأحياء الأخرى لا يمكن أن يستبعد من التفكرات التي انصرفنا إليها بحيث أن على تلك التفكرات أن تفهم بوصفها تفكرات في إمكانات *أمثلية*. ونرى في النهاية أنها تتخذ سمة التفكرات المنهجية بصدد الاستثناء الذي يستبعد كل ما هو شغل الإبصار والطرح المفارقين بهدف تبديل ما ينتمي إلى المعيش نفسه من حيث التركيب الحقيقي لماهيته. =

إذا كانت المضامين المزعومة محايثة مجرد مضامين *قصدية* (مقصودة) بالأحرى، فإن *المضامين المحايثة الحقيقية* هي على العكس منتمية إلى التركيب الحقيقي للمعيشات القصدية، *وليست قصدية*: إنها تشكل الأفعول، وتجعل القصد ممكنا بما هي نقاط ارتكاز ضرورية إلا أنها لن تكون مقصودة إيّاها، وليست الموضّعات المتصوّرة في الأفعول. فأنا لا أرى الإحساسات اللونية بل الأشياء الملونة، ولا اسمع الإحساسات النغمية بل أغنية المغنية الخ[1]..

وما يصدق على التصوّرات يصدق أيضًا على المعيشات الأخرى المؤسسة عليها. فتصوّر موضوع ما، ومثالا قصر برلين، هو كما قلنا، نوع من الاستعداد الذهني المتعين وصفيا بهذه الطريقة أو تلك. إن *إصدار* حكم على هذا القصر، *والالتذاذ* بجماله الهندسي أو *الرغبة في* القدرة على بنائه الخ، هي معيشات جديدة تتسم فيميائيا بطريقة جديدة وتشترك جميعها بهذا: إنها طرائق قصد موضّعي لا يمكننا أن نعبّر عنه إلا باللغة العادية، بالقول إن القصر مُدرَك، متوهّم، متصوّر في الخيال، محاكم، وإنه موضّع هذه اللذة، وتلك الرغبة الخ..

سيلزمنا أيضًا دراسة أكثر تفصيلا لتبين ما يسوّغ الحديث المتخيَّل عن الموضّع المتصوّر في التصوّر والمحاكم في الحكم، وكيف يجب أن نفهم بعامة صلة الأفاعيل بالموضّع؛ لكن من حيث وصلنا حتى الآن، سيكون واضحا على أي حال أننا نحسن إذ نتجنب تماما طريقة الحديث *هذه* عن موضّعات محايثة. ومن السهل مع ذلك أن نتجنبها لأن لدينا تعبير *موضّعات قصدية* الذي لا يثير تحفظات مشابهة.

إذا ما نظرنا إلى لاصلاح الحديث عن «التضمّن» القصدي للموضّع في الأفعول، فمما لا شك فيه أن التعابير الموازية والمعادلة التي تقول إن الموضّع هو *وعييّ*، *في الوعي*، *محايث للوعي* الخ.، هي تعابير يشوبها لبس مسيء

= يكون المعيش عندها معيشا محض فيميائي شرط أن يوضع الإبصار السيكولوجي أيضا بين هلالين*.

* ذاك ماسيسميه هوسيرل: التعليق، الآبوخيه.

(1) في ما يخص التفريق البيّن بين الموضّعات المحايثة والموضعات المفارقة، الموجه حسب المخطط التقليدي: خيلة موعاة باطنا، فِيّانية خارج الوعي، راجع خاتمة هذا الفصل.

جدا؛ لأن *الوع*-يّة تعني هنا شيئا مختلفا تماما عما يمكن أن تعنيه بحسب دلالتي الوعي اللتين ناقشناهما سابقا. تتيه السيكولجيا ونظرية المعرفة المعاصرتين بهذه الالتباسات وبالتباسات أخرى من النوع نفسه. وبالنظر إلى التأثير الغالب لطريقة التفكير والاصطلاح السيكولجيين سيكون من سوء التدبير أن نضع ألفاظنا الخاصة في تناحر مع ألفاظ السيكولجيا المعاصرة. وحيث إن أفهومنا الأول عن الوعي - الذي، من وجهة نظر سيكولجيّة أمبيرية، يصف تيار المعيشات المنتمية إلى وحدة واقعية للفرد النفسي، كما يعلُم الآونة المقوّمة الحقيقية بوصفها وعيية - يميل إلى فرض نفسه في السيكولجيا، قررنا لهذا السبب في الفصل السابق أن نعطي الأفضلية لهذا الأفهوم (بصرف النظر عما هو سيكولجي بخاصة، وإذًا لاستعماله في كلّ محضيته الفيميائية)؛ وإن علينا من ثَم، إن لم يكن تجنب لفظ الوعي بمعنى الإدراك الباطن وبمعنى الصلة القصدية، تجنبا تامّا (الأمر الذي لا يتحقق قط)، فعلى الأقل أن نستعمله بحكمة.

§ 12. ب) الأفعول وصلة الوعي أو الأنا بالموضّع

والأمر على النحو نفسه نسبة إلى غلط التفسير المذكور في *أولا*[1]، الذي بموجبه يدخل الوعي من جهة والمطلب الوعيي من جهة أخرى، في صلة بالمعنى الواقعي واحدهما مع الآخر. وبدلا من«الوعي» يقال ببساطة غالبا «الأنا». في الواقع، ليس الأفعول المنعزل هو ما يظهر في *التفكُّر الطبيعي*، بل الأنا بوصفه أحد طرفي الصلة المعنية حين يكون الثاني هو الموضّع. فلو انتبهنا الآن إلى المعيش، إلى الأفعول، سيظهر الأنا، بالضرورة عبر هذا الأفعول وفيه، أنه يتعلق بالموضّع؛ وفي نهاية التحليل قد نكون ميالين إلى إسقاط الأنا، في كلّ أفعول، بوصفه نقطة واحدية ماهويّة ومتماهية أبدا. وهكذا سنعود إلى التسليم بما كنا قد رفضناه سابقا. بأنا محض بوصفه مركز الصِلة.

لكن إذا كنا، ولنقل، نعيش في الأفعول المعني، وإذا كنا، مثالا، نستغرق

(1) راجع أ) § 11.

في ملاحظة مسار ظهوري، في قراءة قصة، في القيام ببرهنة رياضية، الخ. ، فإن الأنا، كموكز صلة للأفعول المنجز، لن يظهر قط. يمكن لتصوّر الأنا أن يكون «في جهوزية» حقا وأن يبرز بسهولة خاصة، أو بالأحرى أن يتكون في تصوّر جديد؛ لكن فقط إذا كان يتحقق واقعيا، ولا يشكل مع الأفعول المعني إلا أمرا واحدا سيمكن«نا» أن نرجع إلى الموضّع بحيث يمكن لإقامة الصلة هذه بالأنا أن تتناسب عندها مع شيء ما يمكن أن يُطلَّع بالوصف. وما سيعطى عندها وصفيا في المعيش الأفعولي هو أفعول مركّب متناسب، يتضمن كجزء أول منه تصوّر الأنا وكجزء آخر كلّ أفعول تصوّري، حكمي، طلبي الخ. ، على المطلب المعني. وبالطبع، قد يتصل الأنا قصديا، إذا ما نظر إليه *موضوعيا* (وإذًا من وجهة نظر التفكر الطبيعي)، في *كلّ* حالة بموضّع ما. وثمة هنا بالتأكيد مجرد تحصيل حاصل طالما أن الأنا لا يقدِّم لنا شيئا سوى «وحدة الوعي» أي «رزمة» موقتة من المعيشات أو، بحسب فهم أمبيري واقعي وأكثر طبيعية، الوحدة المتصلة الشيئية التي تتشكل، في وحدة الوعي، قصديا بوصفها الذات الشخصي لمعيشاتنا: بوصفها الأنا الذي يجد فيها «أحواله النفسية» والذي ينجز القصد والإدراك والحكم المتناسب معه. حين يكون معيش من هذا القصد أو ذاك حاضرا، يكون للأنا بالضبط هذا القصد.

ومن ثم، فإن العبارات: الأنا يتصوّر موضّعا، يتصل بطريقة التصوّر بموضّع، لديه متصوَّره بوصفه موضعا قصديا: تعني الشيء نفسه الذي تعنيه العبارة الآتية: في الأنا الفيميائي، في ذلك المركب العينيّ من المعيشات، يحضر حقا معيش ما يسمى، تبعا لسمته النوعية: «تصوّر الموضّع المعني». وكذلك تعني العبارة: الأنا يصدر حكما على الموضّع، الشيء نفسه الذي تعنيه العبارة: إن معيشا حكميا متعينا بهذه الطريقة أو تلك حاضر فيه الخ. . لا يمكن للصلة بالأنا العائش أن توضّح في *الوصف*، لكن المعيش إيّاه يقوم دوما في مركّب يتضمن تصوّر الأنا بوصفه معيشا جزئيا. يتم الوصف على أساس من تفكّر موضِّع؛ وفيه يتحد التفكر في الأنا مع التفكر في معيش الأفعول ليشكل أفعولا صِليّا يظهر فيه الأنا نفسه بوصفه متصلا بوساطة أفعوله بموضّع هذا الأفعول. وبذلك يكون قد تم تغيير وصفي ماهويّ بوضوح. وبخاصة التغيير هذا: لم يعد

الأفعول الأصلي قائما هنا ببساطة وحسب، لم نعد نعيش فيه، بل نحن *ننتبه إليه ونصدر عليه حكما*.

على سوء الفهم أن يُبدَّد إذن، وسيستبعد أيضًا مع ذلك، إذا ما أخذنا بالحسبان أن الصلة بالأنا هي شيء ما ينتمي إلى المركّب الماهويّ للمعيش القصدي إيّاه[1].

§ 13 تثبيت مصطلاحاتنا

بعد تلك الملاحظات النقدية الأولية سنثبِّت مصطلحاتنا الخاصة التي سنتخارها، تبعا لتلك الملاحظات، بحيث نستبعد قدر الإمكان الافتراضات المشكوك فيها والالتباسات المزعجة. وسنتجنب إذن تماما تعبير الفينمان النفسي وسنتكلم حيثما تكون الدقة لازمة، على *معيشات قصدية*. و«معيش» يجب أن يؤخذ هنا بمعنى فيميائي مثبَّت سلفا. والصفة المعيِّنة: *قصدية*، تسمي السمة الماهويّة المشتركة لصنف من المعيشات يُطلب تحديده، وخاصية *القصد*، والصلة بموضّع بوساطة تصوّر أو بطريقة أخرى مشابهة. وكي نلتزم بدارج كلامنا الخاص وكلام الآخرين، سنستخدم التعبير الأقصر: *أفعول*.

قد لا تكون هذه التعابير، هي أيضًا، بمنأى عن المآخذ. فنحن نتكلم غالبا على قصد بمعنى تركيز *الانتباه* تركيزا خاصا على شيء ما. *إلا أن الموضّع القصدي ليس دائما مُنتبها إليه*، *ملاحظا*. فقد يحصل أن تكون أفاعيل عدة حاضرة معا ومتداخلة لكن الانتباه «يكون نشطا» في بعض منها بطريقة تجعله يظهر. نحن نعيشها جميعها معا، لكن لا نستغرق في بعضها هذا وحده. ومع أنه من المناسب ربما، بالنظر إلى اللفظ الذي أورثه التاريخ واستُعمل كثيرا من جديد منذ برنتانو: موضّعات قصدية، أن نتكلم على القصد بمعنى متضايف، خاصة وأن لدينا بالضبط لفظ: *انتبه إلى*، لنشير الى القصد بمعنى الانتباه (الذي سيكون لدينا أسبابنا كي لا نحسبه *أفعولا خاصيّا*)[2]. ويدخل لبس آخر هنا أيضًا على الخط. فالتعبير

---

(1) راجع الإضافة إلى الفصل I وكذلك ***"Ideen zu einer reinen Phänomenologie usw."***

(2) م. ن. § 19 ص. 410

قصد يتصوّر خاصيّة الأفاعيل بخَيْلة الاستهداف ويلائم جراء ذلك، تماما مختلف الأفاعيل التي يمكن أن نعلُمها من دون صعوبة وبطريقة مفهومة كليا، بوصفها استهدافا عمليا أو نظريا. لكن الخيلة هذه لا تلائم الأفاعيل جميعها، فإذا ما فحصنا بطريقة أدق الأمثلة الموضوعة في § 10 لن يمكننا أن نتهرب من وجوب التفريق بين *أفهوم القصد* الأضيق *وأفهوم القصد* الأوسع. في الخيل يتناسب الاستهداف والمستهدَف بوصفه متضايفا (التصويب والإصابة). وعلى النحو نفسه بالضبط إنما تتناسب وبعض الأفاعيل بما هي «قصود» (ومثالا قصود الحكم أو الرغبة) أفاعيل أخرى بوصفها ضروبا من «التحقيق» أو «الملء». ولهذا السبب يتلاءم الخيل تماما مع الصنف الأول من الأفاعيل؛ إلا أن ضروب الملء فيها هي أيضًا أفاعيل، وهي أيضًا إذن «قصود» على الرغم من أنها (وبعامة على الأقل) ليست هذه المرة قصودا بالمعنى الضيق *الذي يحيل إلى ملء متناسب*. وما إن يُبدد هذا اللبس حتى يصير بلا خطر. وبالطبع، حين يدور الأمر على الأفهوم الأضيق يكون من الضروري أن يقال ذلك صراحة. في ما تبقى، يمكننا أيضًا أن نلجأ إلى التعبير الموازي: *السمة الأفعولية* لتجنب أي سوء فهم محتمل.

ومن جهة أخرى، وفي ما يخص لفظ *أفاعيل*، يجب الا نفكّر هنا بالمعنى الحرفي البدئي *للأفعول*، *فكرة النشاط* يجب *أن تبقى مستبعدة إطلاقا*[1]. لكن تعبير الأفعول، في اصطلاحات عدد كبير من السيكولجيين، هو متجذر بقوة، ومستهلك بقوة لكثرة استعماله، ومنفصل عن معناه الأولي، وكلّ ذلك إلى حدٍّ أننا، بعد هذا التحفظ الصريح، يمكننا أن نحتفظ به من دون خشية. وإذا كنا لا نريد أن ندخل ألفاظا صناعية جديدة تماما وغريبة بالكامل عن شعورنا بالعبقرية الراهنة للغة وعن كلّ التراث التاريخي، فإنه لن يمكننا قط، بالتأكيد، أن نتجنب سيئات من مثل ذلك الصنف الذي تكلمنا عليه.

---

(1) حين يعترض نتُرْب *(المدخل إلى السيكولوجيا* ص. 21) على اللذين يدعمون بجد تسويغ عبارة الأفاعيل النفسية بوصفها أنشطة للوعي أو للأنا بقوله: ذلك فقط لأن الوعي يصحبه غالبا أو دائما توتر، وأنه يظهر بوصفه أفعولاً وصاحبه يظهر بوصفه فاعلاً ذلك الأفعول« نكون على توافق تام معه. ونحن أيضا نرفض «ميثولوجيا الأنشطة» ونعرّف «الأفاعيل» لا بوصفها أنشطة نفسية بل بوصفها معيشات قصدية.

§ 14 تحفظات ضد عدّ الأفاعيل بمثابة صنف معيشات مؤسس وصفيا

بهذه الشروحات الاصطلاحية نكون قد دخلنا بعمق حقا في التحليلات الوصفية من نوع تلك التي تقتضيها مصالحنا منطقيا ونظريا-معرفيا. لكن قبل أن نتابعها يجدر بنا أن نتفحص بعض الاعتراضات التي تخص أسس وصفنا.

وبداية، يُنكر فريق من الباحثين حصر صتف المعيشات التي كنّا وصفناها تحت عنوان الأفعول أو المعيش القصدي. وفي هذا الصدد تمارس الطريقة التي أدخل بها برنتانو أصلا هذا الحصر والأهداف التي رمى إليها به، وكذلك بعض أخطاء التفسير التي ارتكبها عن غير قصد بصددها، تمارس تأثيرا خادعا، ولا تسمح بإبراز المحتوى الوصفي الثمين جدا لذلك التحليل. يعترض نتُرْب، مثالا بحزم على ذلك الحصر. والحال، إننا لا نرى ما يعكر قناعتنا حين يسوّغ هذا الفيلسوف الفذ اعتراضه بالألفاظ الآتية[1]: «يمكنني حقا أن أنظر إلى النغم ليّاه أو بالعلاقة مع مضامين أخرى للوعي من دون أن أنظر إلى وجوده بالعلاقة مع أنا ما، لكن لا يمكنني أن أنظر إلى أناي وإلى سماعي، ليّاهما، من دون تفكير النغم». من الأكيد حقا أن سماع النغم لا يمكن أن ينفصل عن السماع كما لو أنه كان ثمة شيء آخر في النغم. إلا أن ذلك لا يعني أنه يجب أن نفرق أمرين: النغم المسموع، أي الموضوع المدرك من جهة، وسماع النغم أي الأفعول الإدراكي من جهة أخرى. فنتُرْب هو بالتأكيد على حق حين يقول ما يأتي عن النغم المسموع: «هٰذيته لي هو الوعي الذي لديّ به. وقد يمكن لواحد أن يكون قادرا على إدراك وعيه بطريقة مغايرة لهٰذيّة المضمون لديه، أما أنا. . . فلا يمكنني أن أقوم بذلك». لكن يبدو لي أن «هٰذيّة مضمون ما لدي» هي مطلب يسمح بتحليل فيميائي أكثر عمقا، ويقتضيه. وثمة، بدايةً، الفروق في طريقة الملاحظة. فالمضمون حاضر لدي بطريقة مختلفة تبعا لكونه مضمرا فقط من دون أن يبرز بطريقة خاصة في كلّ ما، أو تبعا لكونه بارزا. والفروق، بين هٰذيّة المضمون بمعنى *الإحساس* الواعي إنما الذي لن يصبح بعد موضوع إدراك، والمضمون بالمعنى الدقيق *لموضوع الإدراك*. . . هي أكثر أهمية عندنا. والخيار

---

(1) *Einleitung in die Psychologie*, S. 18

الذي أعملناه بمثال الصوت يخفي قليلا الفرق إنما من دون أن يلغيه. *أسمعُ*، هذا يمكن أن يعني بالسيكولجيا: *أحس*؛ وفي اللغة الدارجة هذا يعني: أدرك؛ *أسمع عزف الكمان وزقزقة العصافير* الخ. . يمكن للأفاعيل الفارقة أن تُدرك الشيء نفسه وأن تَحسّ مع ذلك أشياء مختلفة تماما. نحن نسمع النغم نفسه تارة قريبا منا في المكان، وطورا بعيدا. وكذلك على العكس: «نلقف» مضامين إحساسّية متماهية تارة على هذا النحو وطورا على ذاك؛ وفي العادة، وفي تعليم «الإبصار» نعلق أهمية مبالغ فيها على واقعة أنه بافتراض إثارات متماثلة لن يكون المضمون الإحساسي به هو نفسه دائما ، بسبب من استعدادات تركتها معيشات سابقة، وجراء أن ما هو مشروط حقا بالإثارة سيندثر تحت الآونة الناجمة من راهنية تلك الاستعدادات (سواء من بعضها أو منها جميعا). والحال، إن حججا من هذا النوع ليست مقنعة قط، وبخاصة إن ذلك لا يهم قط فيميائيا. فأيا كانت الطريقة التي بها تكون قد تولدت تلك المضامين الحاضرة في الوعي (المضامين المعيشة) لا شيء يُضاد أن تكون مضامين إحساسية متماثلة معطاة في الوعي، وملقوفة مع ذلك على نحو مغاير؛ بعبارات أخرى، لا شيء يمنع أن تكون موضّعات مختلفة مدركة على أساس المضامين نفسها. لكن اللقف نفسه لا يمكن أن يُختزل إلى تيار من الإحساسات الجديدة، فهو سمة أفعول، «طريقة وعي»، «استعداد ذهني»: ونسمي عيش الإحساسات بالطريقة الوعيية تلك، إدراك الموضّع المتناسب. وما لُوحظ هنا في طريقة النظر العلمية-الطبيعية-السيكولجيّة، في إطار الهٰذيّة الطبيعية يقدم لنا، إن وضعنا بين هلالين كلّ الجانب الأمبيري الواقعي، قيامه محض الفيميائي. فحين ننظر إلى المعيشات المحض ومحتواها الماهويّ الخاص، نلقف أمثليا أنواعا محض ومطلوبات نوعية، وإذن نلقف هنا الأنواع المحض: إحساس، لقف، إدراك بالعلاقة مع المدرك، وكذلك العلاقات الماهويّة المتناسبة. إلى ذلك، نرى عندها بوضوح، وبمثابة معطى ماهويّ عام أن كون المضمون الإحساسي هو مختلف تماما عن كون الموضّع المدرَك الحاضر في المضمون إنما غير الموعى حقا.

سيتضح كلّ ذلك أكثر بعد، إذا ما غيرنا على نحو مناسب مثالنا، بالانتقال إلى فلك الإدراك بالعين. لنتصور هنا الريبي أمام الاعتبارات الآتية: أرى شيئا ما،

ومثالا هذه العلبة، ولا أرى إحساساتي. وقد لا أتوقف عن رؤية هذه العلبة *وحدها بعينها*، كلها بأي طريقة وجِّهت. ولدي هنا أبدا «المضمون الوعيي» *نفسه* ـ إن شئت أن أصف *الموضّع* المدرك بمضمون وعيي. ومع كلّ توجيه جديد للعلبة لدي مضمون وعيي جديد إن كنت أشير بذلك، وبمعنى أخص بكثير، إلى *المضامين* المعيشة. وهكذا فإن مضامين مختلفة جدا هي معيشة مع أن الموضّع المدرك هو نفسه. وهكذا، وبالتالي، وبكلام عام، فإن المضمون المعيش ليس هو نفسه الموضّع المدرَك. ويجب أن نلاحظ، في هذا الصدد أن كون الموضّع المتحقق أو لاكونه ليس بذي أهمية لماهية المعيش الإدراكي الخاصة، ومن ثم أيضًا أن المعيش هو إدراك *لـ*هذا الموضّع الظاهر على هذا النحو أو ذاك، المفترض هذا أو ذاك. وإنها لواقعة تنتمي هي إيّاها بدورها إلى مجال المعيش، أن نظن، إلى ذلك، أننا نلقف إدراكيا، في تبدل المضامين المعيشة، الموضّع الواحد بعينه. نعم، نعيش «وعي الهوية» أو ذاك الظن بان الهوية تُلقف. والحال، إني أسأل ماذا يوجد في أساس ذلك الوعي؟ ألا يكون من السديد أن نجيب: قد يجب أن يكون ثمة، من الجهتين، مضامين حسّية مختلفة إنما ملقوفة، ومدركة ب«*المعنى نفسه*»، *وأن يكون اللقف بحسب هذا المعنى سمة للمعيش الذي يشكل وحده «هٰذيّة الموضّع لديّ»*؟ إلى ذلك، أن يتم الوعي بالهوية على أساس السمات العائدة للمعيش، بوصفه وعيا لاموسطا لكون الإثنين *يريان-إلى الشيء نفسه بالضبط*؟ أليس هذا الوعي الأخير بدوره *أفعولا* بمعنى تعريفنا، الا يكمن متضايفه الموضوعي في الهوية المشار إليها؟ في رأيي، من البديهي أن تتطلب هذه الأسئلة جميعا جوابا إيجابيا. إذ لا يمكنني أن أجد ما هو أكثر بداهة من الفرق بين المضامين الإدراكية بمعنى الإحساسات العارضة وأفاعيل الإدراك بمعنى القصد اللاقف والمتمتع إلى ذلك بسمات إضافية متنوعة؛ فهو قصد يشكل، باجتماعه مع الإحساس الملقوف، أفعولا عينيّا تاما للإدراك.

وسمات الوعي والأفاعيل التامة هي، بالطبع أيضًا، مضامين وعيية بالمعنى الوصفي الأوسع، معنى المعيشات؛ في هذا المعنى، تكون جميع الفروق التي يمكن أن نلاحظها بعامة، بالضبط فروقا مضمونية. والحال، إنه داخل الفلك الواسع جدا لما يمكن أن يعاش إنما نظن أننا وجدنا، بداهةً، الفرق قائما سلفا

بين المعيشات القصدية التي فيها تتشكل *قصود* موضّعية ـ وذلك في كلّ مرة بوساطة *سمات محايثة* للمعيش المعني ـ والمعيشات التي ليست كذلك، وبالتالي المضامين التي يمكن أن تصلح كمواد للأفاعيل إنما التي لا تكون هي *نفسها أفاعيل*.

تعطى أمثلة جيدة تسمح بشرح هذا الفرق على نحو أتم، ومعا بتطليع مختلف السمات الأفعولية بحكّها بعضا ببعض، تعطى بمقارنة الإدراك مع التذكر ومقارنتهما مع التصوّر بأخيلة فيزيائية (الواح، تماثيل، الخ) أو بعلامات. لكنّ التعابير هي ما يقدم الأمثلة الأفضل. لنتخيل[1]، مثالا، أن بعض الأشكال أو العربسات قد مارست بداية تأثيرا محض استيطيقي علينا، وأنه سرعان ما تبدى لنا أن الأمر يدور على رموز أو علامات أبجدية. أين يكمن الفرق هنا؟ لنأخذ أيضًا حالة يصغي فيها أحدنا بانتباه إلى لفظ غريب عنه تماما بوصفه مجرد تلفظ، من دون أن يشك بأن ذلك مجرد لفظ؛ ولنقارن بهذه الحالة الأولى حالة يسمع فيها لاحقا ذلك اللفظ بعد أن تكون دلالته قد صارت مألوفة لديه، أثناء محادثة ما حيث يفهمه من دون أن يكون مصاحبا بأي حدس يصلح شاهدا عليه؛ فيمَ يقوم بعامة أن يكون التعبير المفهوم لدينا، إنما العامل على نحو رمزي وحسب، أكثر من محرد ارتجاج صوتي؟ ما الذي يشكل الفرق بين مجرد حدس عينيّ أ وفهمه بوصفه «ممثلا» لـ«أ ما»؟ في هذه الحالات، وفي حالات مشابهة لا تحصى، يكمن التغيير في السمات الأفعولية. فالفروق المنطقية، وبخاصة جميع الفروق الصورية المقولية تتقوّم في الأفاعيل المنطقية بمعنى القصود.

يطلع من تحليلات مثل هذه الأمثلة، أن التعليم الحديث للإبصار لا يكفي، وأنه إلى ذلك يهمل النقاط الحاسمة التي تهم المنطق ونظرية المعرفة. وهو لا يأخذ بالحسبان المطلوب *الفيميائي*، ولا ينصرف حتى إلى تحليله ولا حتى إلى وصفه. والحال، إن فروق اللقف هي قبل كلّ شيء فروق *وصفية*؛ وهذه الأخيرة وحدها حصرا هي الفروق التي تهم نقد المعرفة وليس أي مسارات خبيئة ومسلّم

---

(1) أستشهد هنا من مقالي: *Psychol. Studien usw.*, ***Philos. Monatah.*** XXX, (1894) S. 182.

بها فرضا في الأعماق اللاواعية للنفس أو في فلك الأحداث الفزيولجية. وهي وحدها التي تسمح بذلك التفسير محض الفيميائي الذي يفترضه نقد المعرفة، باستبعاد كلّ فهم إثباتي مفارق. إن الإبصار، عندنا، هو تلك الزائدة التي تقوم في المعيش إيّاه، في مضمونه الوصفي، بالتضاد مع الهٰذيّة الخام للإحساس؛ وسمة الأفعول هي التي، لنقل، تحرك الإحساس والتي، تبعا *لماهيتها*، تعمل بحيث ندرك هذا *الموضّع* أو ذاك، وبحيث نرى على سبيل المثال هذه الشجرة، ونسمع هذا الجرس، ونشم عطر تلك الزهرة الخ. . *فالإحساسات* شأنها شأن الأفاعيل التي «تلقفها»، أو التي «تبصرها» هي في هذه الحالة معيشات لكنها لا *تظهر موضّعيا*: لا تُرى ولا تُسمع ولا *تُدرك* بأي «حس» كان؛ وعلى العكس، فإن *الموضّعات* تظهر وتُدرَك إلا أنها لا *تُعاش*. نستثني هنا بالطبع حالة الإدراك المطابق.

والأمر على النحو نفسه في الحالات الأخرى؛ والأمر على النحو نفسه مثالا، في ما يخص الإحساسات (أو أيا كان الاسم الذي نعطيه للمضامين الماثلة بوصفها تؤسِّس اللقف) التي تشكل جزءا من أفاعيل التخيل البسيط والتخيل المنتج. إن اللقف المخيِّل هو الذي يجعل أن يكون لدينا، بدلا من ظاهرة إدراكية، ظاهرة خيلية بالأحرى فيها يظهر، على أساس من إحساسات معيشة، الموضّع(1) المُتصوّر خَيّليًا (مثال القنطور في اللوحة). ونفهم في الوقت نفسه أن ما، بالنسبة إلى الموضّع القصدي، يُدعى *تصوّرا* (أو *قصدا* إدراكيا، تذكريا، تخيليا، منتجا، دالاّ، موجها إليه) يُدعى هو نفسه *لقفا*، *دلاًّ*، *إبصارا*، ***بالصلة مع الإحساسات المنتمية حقا إلى الأفعول***.

وإذ أعود إلى الأمثلة التي عالجتها للتو، أزعم أيضًا أن ثمة بالفعل «*طرائق*

(1) لم يكن بإمكان التنازع المتداول كثيرا، حول العلاقة بين التصور الإدراكي والتصور التخيلي، أن يؤدي إلى أي حصيلة صالحة بالنظر إلى الافتقار إلى الأسس الفيميائية المقامة على نحو ملائم، والافتقار الناجم عنه إلى الأفاهيم الواضحة والطرح الواضح للمشكلة. والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى مسألة علاقة مجرد الإدراك بالوعي الخيلي المنتج ووعي العلامة. وفي رأيي، لا يمكن أن نبرهن بدقة أن *سمات الأفعول* هي هنا فارقة وأن مع سمة *الخيل* ثمة طريقة جديدة ماهويا للقصد على سبيل المثال.

للوعي» أي طرائق من الصلات القصدية بالموضّع، فارقة بعضا عن بعض ماهويّا؛ وأن ذلك بديهي، شأنه شأن كون سمة *القصد* سمة فارقة نوعيا في حالات الإدراك ومجرد الاستحضار «المنتج» لتصوّر خيلي بالمعنى العادي للقف التماثيل واللوحات الخ.، وكذلك في حالة التصوّر الدال والتصوّر بالمعنى المنطقي المحض. يتناسب وكلّ طريقة استقدام فكري لموضع ما فارق منطقي، فرق في القصد. وأحسب أنه مما لا يُنكر أن ليس لدينا معرفة بكلّ هذه الفروق إلا لأننا، في كلّ حالة خاصة، نراها حدسيا (أي نلقفها بطريقة مطابقة بلاتوسط) ونقارنها وندرجها تحت أفاهيم ونعمل منها بدورها، في أفاعيل مختلفة، موضّعات حدس وتفكير. ويمكننا أيضًا في كلّ لحظة، أن نلقف فيها بتطابق، بما هي محدوسة، وبتجريد أمثلي، الأنواع المحض المتفردة فيها والعلاقات الماهويّة النوعية المتناسبة. وعلى العكس، حين يقول نَتُرْب[1]: «يكمن كلّ غنى الوعي وكلّ تنوعيته بالأحرى في المضمون حصرا. ولا يفرق وعي مجرد *إحساس* وبما هو وعي، نوعيا في شيء عن وعي *عالم ما*؛ فأوان الوعييّة هو نفسه في الحالتين بإطلاق، والفرق يكمن حصرا في المضمون» ـ يبدو لي أنه لا يفصل أفهومين مختلفين للوعي والمضمون بعضا عن بعض، بل هو يريد أن يرفع تماهيهما إلى مستوى مبدأ نظري-معرفي. كنا عرضنا أعلاه بأي معنى نعلم نحن أن كلّ تنوعية الوعي تكمن في المضمون. إن مضمونا ما يكون عندها معيشا مشكلا للوعي حقا، ويكون الوعي نفسه مركّب معيشات. لكن العالم ليس قط معيشا لمن يفكّره. المعيش هو رأي-إلى العالم، والعالم هو إيّاه الموضّع المقصود. وقلما يهم ـ وأشدد على ذلك بصراحة ـ بالنسبة إلى هذا التفريق، الموقف الذي نتبناه بالنظر إلى مسألة ما الذي يشكل الكون الموضوعي، الفيّانية الحقيقية والمتحققة للعالم أو لأي موضّع آخر، وكيف نعرف الكون الموضوعي بوصفه «وحدة» بالنسبة إلى المفكّر-يّة الذاتية في «تنوعيتها»؛ وكذلك بأي معنى على كون محايث ميتافيزيقيا أن يضاد كونا مفارقا. يدور الأمر هنا بالأحرى على تفريق يقوم، إذ يسبق كلّ ميتافيزيقا، على عتبة نظرية المعرفة ولا يفترض، بالتالي أيضًا، أيا من

(1) م. ن. ص. 19

تلك الأسئلة التي يّطلب أن تجيب عنها نظرية المعرفة وحدها تخصيصا ، لا يفترضه محلولا سلفا.

§ 15 في ما إذا كان يمكن لمعيشات جنس واحد فيميائي بعينه (وبالأخص جنس الشعور) أن تكون في جزء منها أفاعيل وفي آخر لاأفاعيل

تبرز صعوبة جديدة بالصلة مع وحدة جنس المعيشات القصدية.

ذلك أنه قد يمكن بالفعل أن نتساءل ما إذا كانت وجهة النظر المتبناة في تمييز المعيشات إلى معيشات قصدية ومعيشات لا قصدية، ليس تمييزا محض براني، حيث إنه يؤدي إلى زعم أن المعيشات نفسها، أو المعيشات التي من الجنس الفيميائي الواحد بعينه، لها تارة صلة قصدية بالموضّعي وطورا ليس لها. والأمثلة الداعمة لهذا الفهم أو ذاك، وكذلك أيضًا جزء من الأفكار الخاصة بتبديد الشك، قد نوقشت سلفا في الأدبيات السيكولجيّة، وبخاصة بالتعالق مع السؤال المتنازع عليه في ما إذا كانت أمارة الصلة القصدية تكفي أم لا تكفي لتحديد «الفينمانات النفسية» (بوصفها ميدان السيكولجيا). وطاول هذا التنازع الأخير بخاصة بعض الفينمانات التي تشكل جزءا من فلك *المشاعر*. وحيث إن القصد، فيما يخص المشاعر الأخرى، كان يبدو واضحا، فإن شكا مزدوجا كان ممكنا: كنا إما أن نتساءل، في ما يخص تلك *الأفاعيل* الشعورية، ما إذا كانت الصلة لا تنتمي إليها إلا *على نحو عاميّ*، أم ما إذا كانت لا تنتمي بالأحرى مباشرة وبخاصّة إلى *التصوّرات* الملازمة لها؛ وإما أن نشك فقط في *ماهويّة* تلك السمة القصدية *لصنف* المشاعر بإلحاق تلك السمة ببعضها وإنكارها عن بعضها الآخر. والتعالق بين السؤال المتنازع عليه المتناول عادة، والسؤال الذي نثيره هنا، واضح جدا. سنعمد بداية إلى تفحص ما إذا كانت توجد، في صنف المشاعر، وبصورة عامة، أنواع من المعيشات تعود إليها ماهويّا صلة قصدية، وسنرى من ثم ما إذا كانت هذه الصلة مفتقدة في معيشات أخرى من الصنف نفسه.

أ) في ما إذا كان ثمة، بعامة، مشاعر قصدية

مما لا شك فيه إطلاقا أن لكثير من المعيشات ،التي أشرنا إليها بعامة كمشاعر، صلة قصدية بموضّعي ما، وعلى سبيل المثال، الأمر هو على ذلك النحو بالنسبة إلى الانشراح الذي تسببه ميلوديا ما والانزعاج الذي يسببه صفير حاد الخ. . وبعامة، تبدو كلّ لذة، أو كلّ ألم، يكونان لذة حقا أو ألما حقا ناتجين عن متصوّر ما، أفعولا بوضوح. وبدل اللذة يمكننا أن نقول أيضًا في حالة الرضا التي يمنحنا إيّاه شيء يمتِّعنا: إنجذاب نحوه، ميل يرضى به؛ وبدلا من ألم يمكننا أيضًا أن نقول: انزعاج متعب أو مؤلم ناجم عن شيء ما، استهجان الخ. .

يقول الذين ينكرون قصدية المشاعر: إن المشاعر هي مجرد حالات وليست أفاعيل ولا قصودا. فإذا ما اتصلت بموضّعات لن تستمد هذه الصلة إلا من امتزاجها بتصوّرات.

هذه الملاحظة الأخيرة لن تشكل فِيّاها اعتراضا بعد. فبرنتانو الذي يدافع عن قصدية المشاعر[1]، يعلِّم هو نفسه في مكان آخر، ومن دون أن يكون ثمة تناقض، أن للمشاعر، شأنها شأن الأفاعيل جميعها التي ليست مجرد تصوّرات، أساسا في التصوّرات[2]. لا يمكننا أن نعود فعلا إلا إلى الموضّعات المقدَّمة لنا بوساطة التصوّرات المختلطة بالمشاعر. والفرق الوحيد الظاهر بين الأطراف المتخاصمة يقوم في ما يعني من جهة، تخصيصا، الآتي: لا يتضمن الشعور، معتبرا فِيّاه، أي شيء من القصد، ولا يحيل إلى موضّع محسوس به، خارجا عنه؛ وهو يكتسب، فقط باتحاده بتصوّر ما، صلة ما بالموضّع، إنما صلة تكون متعينة وحسب بعلاقة الاقتران *هذه* مع صلة قصدية، ولا يمكنها هي نفسها أن تُلقف كصلات قصدية. والحال، إن هذا الأمر هو ما ينكره الفريق الخصم.

بحسب برنتانو، ثمة هنا *قصدان* متراكبان: القصد الذي يؤسس يعطي الموضع المتصوَّر، والقصد المؤسَّس يعطي الموضّع *الإحساسي*؛ الأول قابل

---

(1) ***Psychologie I***, S 116 ff

(2) م. ن. ص. 107 وما يليها.

للانفصال عن الثاني لكن ليس الثاني عن الأول. في اللفف المضاد ليس ثمة سوى قصد *واحد* هو القصد التصوّري.

يبدو من الاستحضار المتنبّه لهذا المطلوب في الحدس الفيميائي، أنه يجب أن نعطي أفضلية حاسمة لفهم برنتانو. فحين نلتفت بلذة نحو مطلب ما أو حين ننفر منه بوصفه مستهجنا، نتصوّره. والحال، إنه ليس لدينا هنا مجرد التصوّر، ومعه الشعور بوصفه ليّاه شيئا ما من دون صلة بالمطلب وشيئا ملحقا به *بالتداعي* وحسب؛ *بل* على العكس، اللذة والألم *متوجهان* إلى الموضّع المتصوّر، ومن دون هذا التوجه لن يمكنهما أن يكونا قط. وحين يشكل معيشان نفسيان، ومثالا تصوّران، تداعيًا بالمعنى السيكولجي والموضوعي للفظ، يمكن أن نكتشف فيميائيا سمة *واحدية تداعوية* تتناسب وانتظام الاستعداد الموضوعي في المعيشات التي يجعلها راهنة أحيانا الاستحضارُ المنتج. ويمكن أيضًا، إلى جانب الصلة القصدية التي يقيمها كلّ تصوّر من هذين التصوّرين مع موضعه، أن نكتشف فيميائيا صلة اقترانية متبادلة بينهما؛ فأحد هذين التصوّرين ولنقل تصوّر نابولي، «يتضمن» تصوّر فيزوف ويرتبط معه بطريقة خاصة بحيث إننا حين ننظر إلى الموضّعات المتصوَّرة ـ ومدار الأمر ماهويّا هنا هو على أن نصف بدقة أكبر كيف يكونان متصوَّرين ـ نقول أيضًا إن احدهما يستدعي *الآخر* (وهي عبارة مفهومة الآن بوصفها التعبير عن مسار فيميائي). والحال، إننا نرى بسهولة أن أحد طرفي التداعي، على الرغم من أن صلة قصدية جديدة قد نشأت هنا بطريقة ما، لا يصير مع ذلك موضّع قصد الآخر. لا تختلط الصلات القصدية بعضا ببعض في التداعي. فكيف إذًا يمكن للتداعي أن يقدم موضّعه لما ليس فِيّاه قصدا، باستمداده من قصد تداعوي؟ يبقى أنه من الواضح أن صلة التداعي الفيميائية هذه ليست ماهويّة، وأنه يجب ألا توضع، مثالا، على الصعيد نفسه لصلة اللذة بما يلذّ. إن التصوّر المنتج ممكن حتى خارج تلك الوظيفة الإنتاجية. لكن لذة من دون شيء يلذّ غير قابلة للفهم. وإذا لم تكن اللذة من دون شيء يلذّ قابلة للفهم فليس ذلك فقط جراء أننا نشتغل هنا بالتعابير المتضايفة كما حين نقول على سبيل المثال: إن سببا من دون أثر، وأبا من دون ابن، غير قابل للفهم؛ بل لأن *الماهويّة النوعية للذة تتطلب صلة بما يلذّ*. وبالضبط، على النحو نفسه الذي

يكون فيه أوان الاقتناع غير قابل للتفكير قبليا إن لم يكن اقتناعا بشيء ما. أو كذلك أيضًا، على النحو نفسه حيث ليس ثمة من رغبة، بالنظر إلى سمتها النوعية، من دون مرغوب فيه، وليس ثمة من تأييد من دون شيء ما يؤيَّد الخ.. كلّ ذلك قصود أفاعيل خاصيّة بالمعنى الذي نعطيه للأفاعيل، وهي جميعها «تدين» بصلتها القصدية إلى بعض التصوّرات الكامنة. لكن معنى التعبير «تدين» يستلزم بالضبط أن يكون *لديها* ما به تدين إلى سواها.

نرى أيضًا، أن العلاقة بين التصوّر المؤسِّس والأفعول المؤسَّس لا توصف قط بدقة حين نقول إن واحدها ينتج الآخر. نقول: من الصحيح أن هذا الموضّع يوقظ لذّتنا مثلما نقول في حالات أخرى أن مطلوبا ما يدعونا إلى الشك، أو يلزمنا على أن نوافق، أو يثير رغبتنا الخ.. لكن كلّ حصيلة لهذا «التسبب» الظاهر وإذن اللذة والشك والموافقة المحدثة بذلك، له فيه تماما وكليّا الصلة القصدية. وليس ذلك علاقة سببية برانّية بموجبها يكون الأثر، كما هو في ذاته، قابلا لأن يُفهم من دون سبب، أو حصيلة للسبب قد تتقوّم، تبعا لذلك، في تدخل شيء ما قد يمكنه أيضًا أن يكون ليّاه.

أكثر من ذلك، ينجم عن فحص الوقائع بدقة أكبر، أنه من الخلف المبدئي النظر إلى العلاقة القصدية، هنا وبعامة، بوصفها علاقة سببية وأن ننسب إليها بالتالي معنى التعالق السببي الضروري بين الجواهر الأمبيرية. لأن الموضوع القصدي، المتصوّر بوصفه «فاعلا» لا يدخل في الحسبان بما هو قصدي؛ بل لا بوصفه كائنا متحققا خارجا عني، ولا بوصفه معينا واقعيا لحياتي الذهنية بتأثير نفسي وفيزيائي. توقظ معركة بين القناطير أراها في صورة أو أتصوّرها بالمخيلة، لذتي مثلما يوقظها منظر جميل من العالم الواقعي، وعلى الرغم من أنني أتصوّر هذا الأخير على الصعيد السيكولجي الفيزيائي بوصفه السبب الواقعي لحالة اللذة النفسية المتولدة فيّ فإن ذلك «تسبّب» مغاير تماما لذلك الذي به أرى المنظر المرئي ـ جراء هذا الجانب أو تلك الألوان والأشكال التي يحضرها بالضبط «خياله» ـ بوصفه «مصدرا»، «حافزا»، «سببا» للذّتي. إن ما يلذّ، او بالأحرى، إن شعور اللذّة «يشكل جزءا» من ذلك المنظر لا كواقع ولا كأثر فيزيائي، بل يشكل جزءا منه في وعي الأفعول الذي يدخل هنا *بوصفه منظرا يظهر على هذا*

النحو أو ذاك، ويُحكم عليه أحيانا بكذا أو كذ،ا أو يذكّر بذا أو ذاك الخ. ، بما هو كذلك، «يستدعي»، «يوقظ»، مثل تلك المشاعر.

ب) ما إذا كان ثمة مشاعر لاقصدية
الفرق بين الإحساسات الشعورية والأفاعيل الشعورية

السؤال الذي سنعالجه الآن هو ما إذا لم يكن ثمة، إلى جانب أنواع المشاعر التي هي معيشات قصدية، أنواع أخرى من المشاعر ليست بقصدية. وقد يكون علينا بدايةً أن نجيب بالطبع عن هذا السؤال أيضًا بالايجاب. إذ لا يمكن أن نجد سمات قصدية في الفلك الأوسع الذي نسميه المشاعر الحسية. فحين نحرق أنفسنا لا يمكن لإحساس الألم بالتأكيد أن يوضع على المستوى نفسه الذي لقناعة ما أو لزعم ما أو لإرادة ما الخ. ، بل هو على مستوى المضامين الإحساسّية نفسه كالخشن أو الأملس، والأحمر أو الأزرق الخ. . وحين نستحضر مثل هذه الآلام أو أي لذة من الملذات الحسّية (كعطر وردة، والطعم اللذيذ لغذاء ما الخ) نرى بالفعل أيضًا أن الحالات الشعورية الحسّية تتحد مع الإحساسات المنتمية إلى هذا الحقل الحسي أو ذاك تماما وبصورة مشابهة، مثلما تتحد تلك الانطباعات فيما بينها.

قد نرجع، كلّ شعور حسي، ومثالا ألم حرق النفس أو حرق الآخر لنا، بطريقة معينة، إلى الموضّعي؛ من جهة إلى الآنا، وبالضبط إلى الجزء المحروق من الجسد، ومن جهة إلى الموضوع الحارق. لكننا نجد من جديد هنا المماثلة مع إحساسات أخرى. فعلى النحو نفسه بالضبط، ومثالا، إنما تعود الإحساسات اللمسية إلى جزء الجسد الخاص الذي يلمس جسما غريبا ملموسا. وعلى الرغم من أن هذه الصلة تتم في المعيشات القصدية، فلن يفكّر أحد مع ذلك أن يصف الإحساسات نفسها بمعيشات قصدية. والمطلوب هو، على العكس، الآتي: تلعب الإحساسات هنا دور المضامين الممثلة لأفاعيل الإدراك، أو (كما يقال من دون تجنب أي سوء فهم) تعرف الإحساسات هنا «تفسيرا» أو «لقفا» موضّعيا. فهي ليست إذًا نفسها أفاعيل بل معها تتشكل الأفاعيل، أعني حين تستحوذ عليها السمات القصدية من نوع اللقف الإدراكي لتحييها نوعا من الإحياء. وعلى هذا

النحو بالضبط يظهر أن على ألم حرق ما أو لدغة ما أو جرح عميق ما، كما يمثل بداية مختلطا ببعض الأحاسيس اللمسية، عليه أن يحسب بمثابة إحساس؛ وعلى أي حال يظهر أنه يعمل على طريقة الأحاسيس الأخرى، أي بوصفه نقطة إرتكاز للقف أمبيري موضّعي.

قد لا يكون ثمة اعتراض على ذلك، وقد نميل بذلك إلى عد السؤال المطروح محلولا. ويبدو من المسلم به أن على جزء من المشاعر أن يوضع بين المعيشات القصدية وعلى جزء آخر بين المعيشات اللاقصدية.

إلا أنه سيمكن أن يُشك بأن «المشاعر»، بوجهيها، تنتمي حقا إلى جنس واحد بعينه. قد تكلمنا سابقا على «مشاعر» اللذة أو الألم، الاستحسان أو الاستهجان، التقدير أو الازدراء، وهي معيشات منتمية بداهة إلى الأفاعيل النظرية للقبول أو الرفض، بوصفها محتملة أو لامحتملة، أو إلى أفاعيل القرار المفكَّر الحكمي والارادي. ولن يمكننا أن نصنف إحساسات الألم واللذة تلك في الوحدة الماهويّة الواضحة لهذا الجنس، التي تضمّ أفاعيل وحسب؛ وعلى العكس، فإن الإحساسات هذه تنتمي، وصفيا، ومن حيث ماهيتها النوعية إلى جنس الإحساسات اللمسية والذوقية والشميّة الخ. وتشهد واقعة أنها في النهاية مضامين عروض أو أيضًا موضوعات قصود من دون أن تكون هي إيّاها قصودا، تشهد بفرق وصفي ماهويّ إلى حد أنه لن يمكننا أن نفكّر جديّا في زعم أن ثمة هنا جنسا حقيقيا. وقد يجري الكلام، أيضًا، على «مشاعر» في الحالتين، في أفاعيل اللذة التي تكلمنا عليها أعلاه، كما في تلك الأحاسيس المعنية. لكن هذا الظرف لن يزعجنا وكذلك لن يجعلنا ننخدع بالتعبير الدارج: شعور[*]، المستخدم، في ما يخص الإحساسات اللمسية، بمعنى التحسّس.

وكان برنتانو قد ألمح، في مناقشته لمسألة قصدية المشاعر، إلى اللبس الذي نفحصه الآن[1]. وهو يفرّق، إن لم يكن بالتعبير فعلى الأقل بالمعنى، *إحساسات*

(*) وكان الأولى أن أقول شَعْر من شعَرَ وشَعُرَ شَعْرًا بإزاء: Fühlen؛ يلاحظ قرب اللفظ المشتق Gefühl أي الشعور الذي كان الأولى أن يجمع على شعورات بدلا من مشاعر، لكنّي اتبعت الدارج من الاستعمال في الحالتين.

(1) م. ن. ص. 111.

الألم واللذة (*الإحساسات الشعورية*) من الألم واللذة بمعنى *المشاعر*. ويحسب مضامين الأولى ـ أو، كما أميل إلى أن أقول، الأولى[1] ـ بمثابة مضامين «فيزيائية» (في اصطلاحه) ويحسب الثانية بمثابة «فينمنات نفسية»، ومن ثم بوصفها منتمية إلى أجناس أعلى مختلفة ماهويًا. ويبدو لي هذا الفهم صالحا تماما، واتساءل فقط ما إذا كان *لفظ* شعور، أي دلالته التي تميل إلى التغلب، لا يستهدف تلك الأحاسيس الشعورية، وما إذا كانت *الأفاعيل* المتنوعة المعلم عليها بمشاعر لا تدين باسمها إلى الإحساسات الشعورية المختلطة بها ماهويًا. لكن ينبغي، بالطبع أن لا نخلط سؤال ملاءمة الاصطلاح مع سؤال الصواب الأفعولي لتفريق برنتانو.

سيقوم على هذا التفريق أيضًا أن يكون حاضرا بثبات للذهن وأن يوظف لصالح تحليل كلّ المركبات الإحساسية والأفاعيل الشعورية. وهكذا، وعلى سبيل المثال، فإن السرور بمناسبة حدث سعيد هو بالتأكيد أفعول. إلا أن هذا الأفعول، وحيث إنه ليس مجرد سمة قصدية بل معيش عينيّ ومركّب بالضبط، يحتوي في وحدته فقط تصوّرا للحدث السار وسمة أفعول اللذة العائدة إليه؛ لكن، يقترن بالتصوّر أيضًا إحساس اللذة المُدرك والمتعين موْضِعِيًّا، من جهة، بوصفه إثارة شعورية للذات السيكولجي الذي يشعر به، ومن جهة أخرى بوصفه خاصيّة موضوعية: يظهر لنا البرق كرداء وردي. والحدث الملّون اللذيذ على هذا النحو بما هو كذلك، يصير عندها وحسب أساس الموقف السار والاستحسان والرضا أيا كان الاسم الذي قد يُعطى. وعلى النحو نفسه لا نتصوّر فقط حادثا محزنا تبعا لمحتواه وسياقه الواقعيين، تبعا لما ينتمي إليه ليّاه بما هو حدث؛ بل يظهر لنا مرتديا لون الحزن. وإحساسات الألم هذه نفسها، التي يحيلها الأنا الأمبيري إلى ذاته (كعناء في القلب) ويعيّن موْضعها هكذا، تعود هي، في اللقف المتعين أفعولا للحدث، إلى هذا الحدث إيّاه. هذه الصلات هي محض

---

(1) هنا كما هناك أماهي إحساس الألم بـ«مضمون» إحساس الألم هذا، لأني لا أتعرف قط وجود الأفاعيل الحسية بصحيح المعنى. لا يمكنني إذن، بالطبع أن أحبذ تعليم برنتانو الذي بموجبه تتأسس الأفاعيل الشعورية على أفاعيل من جنس التصور الماثل بصورة *أفاعيل الاحساس الشعوري*.

تصوّرية؛ وفي كوننا ننفر من الكريه ونرفض المؤلم الخ. ، إنما تظهر طريقة جديدة ماهويّة من القصد. ويمكن لإحساسات اللذة والألم أن تدوم في حين تندثر سمات الأفعول المبنية عليها. وحين تتراجع الوقائع المولِّدة للذة إلى الوراء، حين لا تعود مرئية بلونها الشعوري، وحين لا تعود ربما موضّعات قصدية بالمرة، قد تبقى إثارة اللذة أيضًا مع ذلك طويلا؛ وقد يحصل أن تُحسّ بوصفها ممتعة؛ وستعود مذ ذاك ببساطة إلى الذات الذي يحسه، بدلا من أن تَمثل بوصفها ممثلة لخاصية ممتعة في الموضوع، أو أن تصير نفسها موضوعا متصوّرا ممتعا.

وسيكون على تحليل مماثل أن يُجرى على فلك *الرغبة والارادة*[1]. وإذا ما اكتشفت صعوبة ما في واقعة أن كلّ رغبة لا تبدو أنها تتطلب صلة واعية بمرغوب فيه، حيث إننا في الغالب نتحرك بميل غامض أو غريزة ما، ونندفع نحو غاية ليست تصوّرا، وإذا ما ذُكّر بخاصة بالفلك الواسع للفِطَر الطبيعية التي تفتقر، على الأقل في الأصل، إلى تصوّر واعٍ للهدف، سنجيب: *إما* أن ثمة مجرد إحساسات (وقد يمكن أن نتكلم بالمماثلة على إحساسات الرغبة من دون أن يكون علينا مع ذلك أن نزعم أنها تنتمي إلى جنس جديد ماهويّ من الإحساسات) وإذًا معيشات تفتقر فعلا إلى الصلة القصدية وتكون، من ثم من جنس غريب عن السمة الماهويّة للرغبة القصدية. *وإما* نقول: يدور الأمر حقا على معيشات قصدية، إنما على معيشات توسم كمعيشات موجَّهة من دون تعيين دقيق، حيث لا يكون لـ«لاتعيين» التوجه إلى الموضوع دلالةُ الحرمان بل يكون عليه أن يشير إلى سمة وصفية، أي إلى سمة تصوّرية. وعلى هذا النحو أيضًا إنما يكون التصوّر الذي نقوم به حين يتحرك «شيء ما»، حين يضج «ذاك»، حين يدق «أحدهم» الخ. ، أعني يكون التصوّر المقام به قبل أي قول أو أي تعبير لفظي، موجَّها بطريقة «لامتعينة»؛ وهذا «اللاتعيين» ينتمي هنا إلى ماهية القصد التي تعريفها هو، بالضبط، أن تتصوّر «شيئا ما» لامتعينا.

---

(1) لنرجع هنا على سبيل المقارنة والتتمة ربما إلى H. Schwarz, ***Psychologie des Willens*** (Leipzig 1900)، الذي يعالج في § 12 مسائل مشابهة.

وقد يمكن بالطبع أيضًا أن يناسب أحد هذين التفسيرين بعض الحالات، والآخر بعضها الآخر؛ لن نستطيع إذن أن نسلم بأنه ليس ثمة بين الميول أو الرغبات القصدية وتلك اللاقصدية أي علاقة اشتراك جنسي بل فقط علاقة التباسية.

ويجب أن نلاحظ أيضًا أن تصنيفنا يتوجه تبعا للمركّبات العينيّة، وأن السمة الإجمالية لتلك الوحدات يمكن أن تظهر لنا متعينة، تارة بآونة إحساسيّة (مثال الإحساسات اللذيذة أو الغريزية)، وطورا بقصود أفاعيل تستند إليها. وبالتالي تتوجه التعابير، في صوغها وفي تطبيقها، تارة وفقا للمضامين الإحساسية وطورا وفقا لقصود الأفاعيل، وتفسح في المجال هكذا للالتباسات المعنية.

إضافة. ـ يكمن في هذا الفهم الميل الواضح ذاتيا إلى إرجاع *كلّ الفروق الاشتدادية، أولا وبخاصة، إلى الإحساسات المؤسِّسة* وثانيا وحسب إلى الأفاعيل العينيّة، أي بقدر ما تكون سمتها العينيّة الشاملة مضمّنة بالفروق الاشتدادية لأساسها الإحساسي. وستكون *قصود الأفاعيل*، تلك الآونة التابعة التي وحدها تضفي على الأفاعيل خاصيتها الماهويّة بما هي أفاعيل والتي تسمها نوعيا بوصفها أحكام أو مشاعر الخ.، ستكون *عارية ذاتيا من الاشتداد*. وستكون تحليلات أكثر دقة ضرورية مع ذلك هنا.

§ 16 الفرق بين المضمون الوصفي والمضمون القصدي

بعد أن حصّنّا فهمنا لماهية الأفاعيل ضد الاعتراضات، وبعد أن سلّمنا للأفاعيل في سمة القصد (في الوعيية بالمعنى الوصفي وحده) بوحدة جنسية ماهويّة، سندخل فرقا فيميائيا هاما سيُفهِم بعدها كلّ ما عرضناه حتى الآن، من دون شروحات أخرى؛ أعني الفرق بين المضمون *الحقيقي* لأفعول ما ومضمونه *القصدي*[1].

(1) في الطبعة الأولى كتبنا: «مضمون حقيقي *أو* فيميائي». في الواقع، فُهم لفظ «فيميائي» ولفظ وصفي في الطبعة الأولى للكتاب، حصرا بوصفه يعود إلى المقومات *الحقيقية* للمعيشات، وقد فضلناهما حتى في هذا الطبعة، حتى الآن بهذا المعنى. وذاك بالتوافق =

نفهم بالمضمون الفيميائي الحقيقي لأفعول ما، مجمل أجزائه بأسرها، سواء كانت عينيّة أم مجردة، وبكلام آخر: مجمل *المعيشات* الجزئية بأسرها التي يتألف منها حقا. إن الكشف عن هذه الأجزاء ووصفها هو مهمة التحليل السيكولجي الوصفي المحض الذي يجري في الموقع الخاص بالعلوم الأمبيرية. لهذا التحليل أيضًا، من جهة أخرى وبعامة، هدف تفكيك معيشات التجربة الباطنة باتخاذها لِيّاها في التجربة كما هي معطاة حقا وذلك من دون الأخذ بالحسبان تعالقاتها التولدية إنما من دون الأخذ بالحسبان أيضًا ما تدل إليه خارجها وما تقوم مقامه. ويكتشف التحليل السيكولجي الوصفي المحض لمتشكل صوتي متلفظ به أصواتا وأجزاء مجردة أو صورا واحدية من الأصوات، ولا يجد شيئا مثل الارتجاجات السمعية أو حاسة السمع الخ.، بل لا يجد أيضًا شيئا مثل المعنى الأمثلي الذي يجعل من المتشكل الصوتي اسما، وبدرجة أقل أيضًا لا يجد الشخص الذي قد يسمى بذلك الاسم. وسيوضح هذا المثال كفاية ما نرمي إليه. ليس لدينا، بالطبع معرفة بالمضامين الحقيقية للأفاعيل إلا بتحليل وصفي. ومما لا شك فيه أنه يمكن في هذه المناسبة، جراء نقص وضوح الحدوس أو تطابق غير تامّ للمضامين الوصفية، وباختصار جراء مِنهج خَرِبْ، يمكن أن تتداخل كلّ أنواع «الإحساسات المتوهمة» كي نستخدم تعبير فُلْكلت(*). لكن ذلك لا يخص سوى صلاح التحليلات الوصفية العائدة إلى تلك الحالة المفردة. وأيا كان الأمر، فإنه من

= مع واقعة أن نقطة الانطلاق الطبيعية لمباحثنا كانت تقوم في الموقف السيكولوجي. لكن إذا ما تفكرنا من جديد على المباحث المنجزة حتى الآن وإذا ما عمقنا أكثر المشكلات المتفحَصة ـ إنما بخاصة ابتداء من هذا الفصل ـ سيصير من المرئي أكثر فأكثر أن وصف الموضّعية القصدية بما هي كذلك (متخذة كما هي مدركة بوعي في معيش الأفعول العيني) يتخذ اتجاها آخر بالنسبة إلى الوصوف المطلوب إنجازها بطريقة محض حدسية ومطابقة بالتضاد مع وصوف المكونات الحقيقية للأفاعيل، وأن هذا التوجه عليه هو أيضا أن يسمى فيميائيا. وإذا ما تتبعنا هذه الإشارات المنهجية سيحصل عن ذلك بالضرورة توسيعات هامة لأفلاك المشكلات المضاءة هنا وتصحيحات هامة ناجمة عن التفريق الواعي تماما للطبقات الوصفية. راجع كتابي ***"Ideen zu einer reinen Phänomenologie*** usw," I. Buch (وبخاصّة في الفصل الثالث حول النويّ والمنويّ).

(*) Volkelt

البديهي على أي حال أن المعيشات القصدية تتضمن أجزاء وأوجها من الممكن التفريق بينها، وذاك وحده ما يهم الآن.

فلنعمد الآن الى تحويل الموقف السيكولجي للعلم الأمبيري، إلى الموقف الفيميائي للعلم الأمثلي. نستبعد جميع الإبصارات والإثباتات الوجودية التي للعلم الأمبيري، ونتخذ ما هو مدرك بالتجربة الباطنة أو ملقوف بأي طريقة أخرى بالحدس الباطن في مجرد التخيل، بحسب واقعه المعيشي المحض وبوصفه الأساس النموذجي للأمثلة؛ نطلِّع من ذلك بالحدس، وأمثليا، ماهويّات عامة وتعالقات ماهويّة ذات صلاح أمثلي، وتنطبق بالتالي قبليا، أي في عمومية لامشروطة، على المعيشات الممكنة أمثليا للأنواع المتناسبة. نصل عندئذ إلى بداهات الفيمياء المحض (المهتمة على هذا المستوى بالمقوّمات *الحقيقية*) التي يعود وصفها من ثم بأسره إلى علم أمثلي ويبقى خالصا من أيّ «تجربة» أيْ من كلّ إثبات يستلزم *الوجود* الواقعي. وحين نتكلم، توخيا لتبسيط أكبر، على مجرد تحليل ووصف حقيقيين (فيميائيين بعامة) للمعيشات يجب ألا ننسى قط: إذا كانت هذه الأحداث تتصل بمعطيات سيكولجيّة، فإن ذلك مجرد مرحلة انتقالية، وأن ليس ثمة من لقف واحد للوقائع الأمبيرية والإثباباتات الوجودية التابعة لتلك المعطيات (ومثالا المعيشات بما هي «أحوال» معيشة لوقائع حيوانية في عالم زماني-مكاني واقعي) يمارس أدنى تأثير؛ وبكلمة واحدة، وفي الحالات جميعها، إن ما يرى-إليه هو صلاح ماهويّ *محض* فيميائي، وهو ما نحاول بلوغه.

وحين نتكلم على مضمون *بالمعنى الحقيقي*، نطبق ببساطة الأفهوم المضموني الأعمّ الصالح في جميع الميادين، على المعيشات القصدية. وحين نضاد من جهة أخرى بالمضمون الحقيقي، المضمون *القصدي*(1)، فإن هذا اللفظ سيشير منذ الآن، إلى أن على السمة الخاصة بالمعيشات (أو الأفاعيل) القصدية بما

---

(1) وضع «واقعي» إلى جانب «قصدي» سيفهم أفضل بكثير؛ لكن اللفظ الأول يقتضي فكرة مفارقة شيئية عليها بالضبط أن تحذف بالإرجاع إلى المحايثة الحقيقية للمعيش. ويجدر أن ننسب بوعي إلى اللفظ واقعي real الصلة بالشيئية*.

* المفارق عند هوسرل مفارق للوعي أي قائم خارجه في عالم الأشياء في حين أن المحايث ملازم للوعي وصفة حقيقي reel قد تنطبق عليه وحده.

هي كذلك، أن تدخل في الحسبان. لكن حول هذه النقطة تحضر أفاهيم مختلفة تتأسس جميعها على الطبيعة *النوعية* للأفاعيل ويمكن أن تكون أيضًا مرئيا-إليها تحت عنوان: *المضمون القصدي*، وتكون كذلك غالبا بالفعل. وسيكون علينا أولا أن نفرق بين *ثلاثة* أفاهيم للمضمون القصدي: *الموضّع القصدي* للأفعول، و*مادته القصدية* (بالتضاد مع *كيفيته القصدية*) وأخيرا *ماهيته القصدية*. وسنتعلم أن نعرف هذه الفروق في مجرى سلسلة التحليلات العامة جدا التي ستلي (والتي لا غنى عنها أيضًا للأهداف الأكثر تحددا لإيضاح ماهية المعرفة).

§ 17 المضمون القصدي بمعنى الموضّع القصدي

ليس بالأفهوم الأول للمضمون القصدي أي حاجة إلى تبيان. فهو يخص الموضّع القصدي، ومثالا حين نتصوّر بيتا، وهذا البيت بالضبط. وقد كنا بيّنّا أن الموضّع القصدي لا يدخل بعامة في المضمون الحقيقي للأفعول المتناسب معه بل على العكس يفرق عنه تماما. والأمر ليس على النحو نفسه بالنسبة إلى الأفاعيل التي تخص أشياء خارجية وحسب بل أيضًا وفي جزء منها بالنسبة إلى الأفاعيل التي تتصل قصديا بمعيشاتنا الراهنة الخاصة: ومثالا حين أتكلم على معيشاتي الحاضرة راهنا إنما التي تنتمي إلى ما دون الوعي. وتتدخل تغطية جزئية في الحالات وحدها التي يطاول فيها القصد فعلا شيئا ما معيشا في الأفعول القصدي نفسه، مثال أفاعيل الإدراك المطابق.

وبالصلة بالمضمون القصدي بوصفه موضّع الأفعول، يجب أن نفرق ما يأتي: *الموضّع كما هو مقصود*، ومن جهة أخرى *الموضّع* المقصود ببساطة. ففي كلّ أفعول «يُتصوّر» موضّع بوصفه متعينا على هذا النحو أو ذاك، ويكون أحيانا، بما هو كذلك، نقطة تهديف القصود المتغيرة الحكمية، أو الشعورية أو الاختيارية الخ.. والحال، إن المعارف المتعالقة (المتحققة أو الممكنة) الخارجة عن القوام الحقيقي للأفعول إيّاه، يمكنها بالطريقة التي بها تتعالق في وحدة قصد ما، أن تضفي على الموضّع المتصوّر متماهيا خاصيات موضوعية لا ينظر إليها قصد الأفعول المعني قط، أو قد تحصل تصوّرات عدة جديدة يمكن لها جميعها، وبالضبط جراء الوحدة الموضوعية للمعرفة، أن تدّعي تقديم الموضّع نفسه. فيها

جميعا يكون الموضّع المقصود هو نفسه عندها، لكن في كلّ منها يكون القصد مختلفا، كلّ قصد يرى-إلى الموضّع بطريقة مختلفة. وهكذا على سبيل المثال، فإن تصوّر قيصر ألمانيا يصور موضّعه بما هو قيصر وبالضبط بوصفه قيصر ألمانيا. هذا القيصر نفسه هو ابن القيصر فريدريش الثالث حفيد الملكة فيكتوريا، ومتمتع بكلّ الخاصيات التي ليست مسماة ولا متصوّرة في حالة مثالنا. ويمكننا، بالتوافق مع ذلك وبصدد تصوّر معطى، الكلام بطريقة متسقة تماما على المضمون القصدي لموضّعه والمضمون خارج-القصدي ؛ إنما مع ذلك من دون اللجوء إلى اصطلاح خاص، نمتلك لهذه التفريقات تعابير عديدة خاصيّة وغير ملتبسة ومثالا: مقصود الموضّع الخ. .

وثمة تفريق آخر أهمّ أيضًا يرتبط بذلك التفريق الذي عولج للتو، والتفريق بين *الموضّعيّة التي إليها* يتوجه *أفعول ما متخذا في جملته*، *والموضّعات التي إليها تتوجه مختلف الأفاعيل الجزئية* التي يتقوم منها الأفعول نفسه. يعود كلّ أفعول قصديا إلى موضّعية ينتمي إليها بخاصة. والأمر على هذا النحو بالنسبة إلى الأفاعيل البسيطة كما إلى الأفاعيل المركّبة. *وعلى أي نحو أمكن للأفعول أن يكون مقوّما من أفاعيل جزئية، فإن الأمر يدور على أي حال على أفعول واحد، له متضايفه في موضّعية واحدة*. وعن هذا المتضايف إنما نقول بالمعنى *المليء والأصلي* للفظ إنه يعود إلى الموضّعية. وتعود *الأفاعيل الجزئية* هي أيضًا (حين لا تكون بالفعل مجرد أجزاء من الأفعول بل *أفاعيل* ملازمة للأفعول المركّب بوصفها أجزاء منه) إلى موضّعات؛ وهذه الأخيرة لن تكون، بعامة، مماهية لموضّع الأفعول الشامل على الرغم من أنه يمكنها أن تكون كذلك مصادفة. ويمكن بالطبع أيضًا وبطريقة ما، أن نقول عن الأفعول الشامل إنه يعود إلى تلك الموضّعات، إلا أنه لا يكون كذلك إلا بمعنى *ثانوي*؛ أي أن قصده لا يعود إليها إلا بقدر ما يتقوم بالضبط من أفاعيل تكون هي القصود الأولى المتوجهة إليها. وإما لا تكون موضّعات للأفعول إيّاه إلا بقدر ما تسهم بقوام موضّعه الخاصي المقصود. وهي تَمثُل نوعا ما كنقاط صِلة بفضلها يُتصوّر الموضوع البدئي كنقطة صلة متضايفة. ومثالا، الأفعول المتناسب والتعبير الاسمي الآتي: *السكين على الطاولة*، هو بوضوح مركّب. موضّع الأفعول في

جملته هو سكين، وموضّع الأفعول الجزئي هو طاولة. لكن إذا ما سلمنا بأن الأفعول المجمل يرى-إلى السكين بوصفه كائنا بالضبط على الطاولة ويتصوّره بالتالي في هذا الوضع بالصلة مع الطاولة، يمكننا أيضًا أن نقول بمعنى ثانوي إن الطاولة هي الموضّع القصدي للأفعول الإسمي الإجمالي. وللتمثيل على صنف آخر هام من الحالات في عبارة *السكين يوجد على الطاولة*، فالسكين أيضًا هو بالطبع الموضّع الذي «عليه» نصدر حكما أو الذي نخبر «عنه» خبرا؛ إلا أنه ليس مع ذلك الموضّع الأول أي الموضّع التام للحكم بل فقط موضع حامل الحكم. ويتناسب والحكم الإجمالي *المطلوب* المحكوم به، بوصفه موضّعه التام، والذي يمكن أن يُتصوّر بأنه هو هو نفسه في مجرد تصوّر، أو المرغوب في تمنٍ أو المسؤول عنه في سؤال، أو المشكوك فيه في شك ما الخ.. وبهذا الخصوص، فإن التمني: يجب *أن يوجد السِّكّين على الطاولة*، الذي يتوافق مع الحكم، يتعلق حقا بالسكّين، إنما حين أقول ليس السكين هو ما أتمنى بل أتمنى هذا الشيء أعني أن يكون السكّين على الطاولة، أو أن يكون الأمر على هذا النحو. ومن الواضح أنه يجب أن لا يُخلط هذا المطلوب بالحكم العائد إليه وبدرجة أقل بتصوّر هذا الحكم ـ بأني لا أتمنى الحكم ولا أي تصوّر كان. وعلى النحو نفسه فإن السؤال المتناسب يخص السكّين، لكن المسؤول عنه ليس السكّين (الأمر الذي لا معنى له قط) بل واقعة أن السكّين موجود على الطاولة؛ والسؤال هو إذا ما كان الأمر كذلك.

لقد انتهينا موقّتا من المعنى الأول لتعبير المضامين القصدية. ويجدر جراء لبس هذا التعبير، وفي جميع الحالات التي نرى فيها إلى الموضّع القصدي ألا نتكلم بالمرة على مضمون قصدي بل بالضبط على الموضّع القصدي للأفعول المعني.

§ 18 الأفاعيل البسيطة والأفاعيل المركّبة المؤسِّسة والمؤسَّسة

لم نتحدّث حتى الآن إلا عن دلالة واحدة لتعبير المضامين القصدية. وستطلع دلالاتها الأخرى من مباحثنا اللاحقة التي ننوي فيها أن نعالج بعض

الخاصيات الهامة للماهية الفيميائية للأفاعيل، وأن نشرح الوحدات الأمثلية المؤسَّسة عليها.

وسننطلق من الفرق المذكور سلفا بين الأفاعيل البسيطة والأفاعيل المركّبة. ليس كلّ معيش واحدي، يتركب من أفاعيل، *أفعولا مركّبا* لهذا السبب وحده، مثلما أن ليس أي تجميع آلات آلة مركبة. هذه المقارنة تُفهمنا ما هو مطلوب بالإضافة إلى ذلك. إن الآلة المركّبة هي آلة *واحدة* وهي نفسها مركّبة من آلات، وهذا الربط هو على نحو أن عملية الآلة الإجمالية هي بالضبط عملية إجمالية تسهم فيها عمليات الالآت الجزئية. والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى الأفاعيل المركّبة. فلكلّ أفعول جزئي صلته القصدية الخاصة، ولكلّ واحد موضّعه الموحد وطريقته في العودة إليه. لكن هذه الأفاعيل الجزئية العديدة ترتبط في أفعول واحد إجمالي وظيفته الإجمالية تتقوّم في وحدة الصلة القصدية. وذاك ما تسهم فيه، في هذه الحالة أيضًا، الأفاعيل منظورا إليها فرديا، بعملياتها الفردية؛ ووحدة الموضّعية التصوّرية وكامل طريقة الصلة القصدية بالموضّعيّة لا يتشكلان *إلى جانب* الأفاعيل الجزئية، بل *فيها*؛ كذلك، وفي الوقت نفسه في طريقة ربطها، إنما يحدث *الأفعول* الواحدي وليس مجرد السمة الواحدية للمعيش. ولن يمكن لموضّع الأفعول الإجمالي أن يظهر كما يظهر في الواقع إذا لم تكن الأفاعيل الجزئية تمثل موضّعاتها على طريقتها: ألا يجب أن تكون لها، بالضبط في مجملها، وظيفة أن تقدّم إما أجزاء الموضّع، وإما أطراف الصلات الخارجة عنه وإما الصور الصِليّة. والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى آونة الأفعول التي، إضافة إلى عملها التصوّري، تشكل الوجه الكيفي للأفاعيل الجزئية ووحدتها لتؤلف كيفية الأفعول الإجمالي، وتعين بذلك الطرائق المختلفة نوعيا التي بموجبها تكون مختلف الموضعيات «متلقاة في الوعي».

يمكن لوحدة الحكم الحملي أو الشرطي المتصل أن تصلح مثالا؛ فالأفاعيل الإجمالية تتفصّل هنا بوضوح في أفاعيل جزئية. والطرف الحامل في الإخبار الحملي هو أفعول يصلح كأساس (وضع الحامل) يبنى عليه وضع المحمول، وحمل المحمول أو لا حمله. وعلى النحو نفسه فإن افتراض القول الشرطي المتصل يتشكل في أفعول جزئي محدد بوضوح عليه ينبني الوضع المشروط

للنتيجة. والمعيش الإجمالي هو، بوضوح في كلّ مرة، أفعول *واحد*، حكم *واحد*، بموضّعيّة إجمالية *واحدة* أعني مطلوب *واحد*. وكما أن الحكم لا يقوم لا إلى جانب الأفاعيل التي تضع الحامل والمحمول أو الأفاعيل المفترِضة أو المستنتِجة، ولا بينها، بل يقوم فيها بوصفه الوحدة التي تحكم الطرفين، كذلك وبالتضايف، فإن المطلوب المحكوم به هو وحدة موضّعية تتركّب، كما تظهر هنا من حامل ومحمول، من مفترض ومما يمكن أن يُوضع انطلاقا من المفترض.

يمكن للمطلوب أن يكون أكثر تركّبا أيضًا. إذ يمكن أن يُبْنى أفعول جديد، على أفعول ذي تفصّلات عدة (يمكن لأطرافه أيضًا أن تكون مفصّلة بدورها)، ومثالا: من ملاحظة مطلوب يمكن أن ينشأ سرور يكون بذلك سرورا عائدا إلى ذلك المطلوب. فالسرور ليس أفعولا عينيّا فِيّاه، ولا الحكم أفعولا مراكما، بل إن الحكم هو الأفعول المؤسس للسرور، وهو يعين مضمونه، ويحقق إمكانه المجرد؛ لأنه لا يمكن أن يكون ثمة أي سرور خارج مثل هذا التأسيس[1]. يمكن للأحكام أيضًا أن تؤسس إما افتراضات وإما شكوكا، أو أسئلة أو تمنيات أو إرادات الخ؛ وكذلك يمكن أيضًا لأفاعيل الصنف الأخير أن تصلح على العكس كأسس. وهكذا يكون ثمة تركيبات عدة تجتمع فيها الأفاعيل في أفاعيل إجمالية. ويعلمنا التفكر الأكثر سطحية سلفا أن ثمة، في طريقة تشابك تأسيس الأفاعيل بأفاعيل أخرى كامنة تجعلها ممكنة عينيّا، فروقا ملحوظة لم تبحث سستاميّا (حتى وإن بحثا سيكولجيّا-وصفيّا) ولنقل: لم تبحث بعد حتى الآن.

§ 19 وظيفة الانتباه في الأفاعيل المركّبة. العلاقة الفيميائية بين اللفظ والمعنى كمثال

سيُظهر مثال يهمنا بدرجة لا تقل عن أهمية الأمثلة المحللة أعلاه، أقصد مثال الكلّ المؤلف من التعبير والمعنى الذي فحصناه سابقا[2]، سيظهر إلى أي

(1) يدور الحديث هنا إذًا على التأسيس بالمعنى الصارم لمبحثنا III؛ ونستعمل أينما كان هذا اللفظ بهذا المعنى الصارم.

(2) المبحث I، § 9

حد يمكن أن تذهب الفروق. وستشهد ملاحظة إضافية لا يمكن أن تفلت من أحد، على واقعة أن ثمة فروقا هامة جدا ممكنة في ما يخص النشاط الذي به تتأكد أفاعيل مركّب ما، إن كان بالإمكان التعبير على هذا النحو. عادة، تطاول سمة الأفعول التي تضم وحدة كلّ الأفاعيل الجزئية، جميع تلك الأفاعيل سواء كان الأمر يدور على قصد أفعول أصلي كما في مثال السرور، أم على صورة واحدية تخترق جميع الأجزاء ـ إن تلك السمة هي التي تظهر النشاط الأكبر. ومع ذلك، إذا كنا قد تكلمنا للتو على فروق من حيث أهمية دورها، فليس ذلك بوضوح سوى طريقة أخرى للتعبير عن ضربٍ من الغلبة التلقائية المولاة لبعض الأفاعيل الجزئية وليس للأخرى.

ولنأخذ الآن المثال المومأ إليه. يدور الأمر على الوحدة التي تشكلها الأفاعيل التي فيها ينشأ تعبير ما بما هو تلفّظ حسي، والأفاعيل المختلفة جدا التي فيها تنشأ الدلالة؛ وهي وحدة مختلفة ماهويّا وبوضوح عن الوحدة المؤلفة من جهة أخرى بالأفاعيل المذكورة ثانيا، والأفاعيل التي تجد فيها بوساطة الحدس ملأها المباشر بتفاوت. وليست طريقة الاقتران وحدها هي ما يفرق ماهويّا، بل أيضًا النشاط الخاص بأفاعيل النوع الأول والآخر. قد يُدرك التعبير، لكن «اهتمامنا لا يعيش» في هذا الإدراك؛ وحين لا يكون انتباهنا مشتتا فإنه يركز لا على العلامات بل على العكس على ما معلَّم عليه؛ ينتمي النشاط الغالب إذن إلى الأفاعيل واهبة المعنى. وفي ما يخص الأفاعيل التي ترافقها أحيانا والتي تمتزج معها في وحدة الأفعول الإجمالي أي الأفاعيل القائمة بالحدوس المولدة للبداهة أو الصالحة كشاهد على ذلك او اللاعبة أي دور آخر، فإن تلك الأفاعيل المصاحبة تجذب إلى الأولى مختلف درجات الانتباه الغالب. وقد يمكن أن تتصدّر كما في الحكم الإدراكي أو في الحكم التخيلي القائم على نحو مماثل، والذي به لا نريد سوى أن نعبّر عن الادراك أو التخيل الذي نعيشه، وان تتصدّر أيضًا كما في الحكم الذي ينص قانونا والموضّح تماما بالبداهة؛ ويمكنها أن تمّحي بالاحرى، وفي النهاية ألا تظهر إلاّ على نحو عرضي تماما كما في الحالات الحدسيّة غير التامّة، أو حتى غير الخاصيّة تماما، للفكرة الرئيسة؛ عندها ستكون توهمات هاربة لم يتصل بها بعد أو يكاد أي اهتمام. (ومع ذلك

يمكن أن نتساءل في هذه الحالات المتطرفة، عما إذا لم تكن التصوّرات الحدسية المصاحبة تشكل جزءا، وأي جزء كان، من وحدة أفعول التعبير، أو ما إذا لم تكن بالضبط مجرد مصاحبة تتواجد مع الأفاعيل المعنية إنما لا تكون مقترنة بها في وحدة أفعول *واحد*).

وبسبب من القيمة الخاصة التي نوليها إيضاح ما يحصل في حالات التعبير إيضاحا جذريا، سنتوسع ببعض النقاط في تفصيل أكثر.

إن التعبير والمعنى وحدتان موضوعيتان تعرضان لنا في بعض الحالات. فالتعبير فِيّاه، ومثالا الكلمة المكتوبة، هو كما عرضنا[1] في المبحث I، موضوع فيزيائي شأنه شأن أي شحطة قلم أو نقطة حبر على الورق؛ إنه «معطى» لنا إذًا بالمعنى نفسه الذي يعطى به أي موضوع فيزيائي آخر، أي إنه يظهر؛ والقول إنه يظهر يعني فقط، في الحالة الأولى كما في الثانية، أن أفعولا ما معيشا فيه تكون هذه المعيشات الحسية أو تلك «مرئية» بطريقة من الطرائق. والأفاعيل التي يجري الحديث عنها هنا هي بالطبع تصوّرات إدراكية أو توهمية، وفيها إنما يتقوّم التعبير بالمعنى الفيزيائي.

والحال، إن ما يجعل من التعبير تعبيرا هو، كما نعلم، الأفاعيل المقترنة به. فهي ليست خارجة عنه ومراكمة عليه كما لو كانت معطاة فقط للوعي في الوقت نفسه معه، بل على العكس إنها لا تشكل إلا واحدا معه؛ وعند مثل هذه النقطة يمكننا بصعوبة أن نمتنع عن التسليم بأن اقتران هذين النوعين من الأفاعيل (لأنه تحت عنوان التعبير نفهم بالطبع، وللتبسيط، وحدة الأفعول الذي يصوره) يُنتج حقا *أفعولا إجماليا واحديا*. وعلى هذا النحو إنما يكون قول ما، زعم ما، معيشا واحديا بصرامة، وذلك من جنس الحكم كما درجت العادة على أن يُقال ببساطة. ونجد فينا لا مجرد رزمة من الأفاعيل بل أفعول *واحد* فيه نفرق نوعا من التفريق جانبا جسميا وآخر ذهنيا. وعلى هذا النحو فإن التمني المعبر عنه ليس مجرد مراكمة تعبير ما وتمنٍ ما (مع التسليم بأننا لم نضِف بعد حكما على التمني) بل كلّ واحد وأفعول *واحد* ندعوه ببساطة تمنيا. وعلى أي حال، يمكن للتعبير

---

(1) § 10

الفيزيائي أي للتلفظ، أن يحسب بوصفه لاماهويّا في هذه الوحدة. وهو كذلك بالفعل بقدر ما كان بالإمكان أن يوجد مكانه أي تلفظ آخر يلعب الدور نفسه ويمكنه، إلى ذلك، أن يندثر بالتمام. لكن ما إن يُعطى ويشغل وظيفة التلفظ حتى يتحد، على أي حال، مع الأفاعيل التي تصاحبه في أفعول واحد. وما هو أكيد أيضًا، هو أن الربط هنا لا ماهويّ بالمرة حيث إن التعبير نفسه، أي التلفظ الظاهر (أو العلامة المكتوبة الموضوعية الخ. .) لن يمكن أن يحسب بمثابة مقوّم للموضّعيّة المرئي-إليها في الأفعول الإجمالي، ولا بأي شكل بمثابة شيء ما ينتمي إليها «مطلبيا» ويعينها نحوا من التعيين. وبالتالي، فإن الإسهام الذي تسهم به الأفاعيل المقوّمة للمركب الصوتي، في الأفعول الإجمالي ومثالا في القول، هو أفعول من نوع مختلف نمطيا عن نوع الأفاعيل المؤسسة بحسب الأمثلة المناقشة أعلاه وبالأخص وبالتالي، الأفاعيل الجزئية التي تعود إلى الأطراف الحملية في ضروب الحمل التامّ. لكن من جهة أخرى، علينا الا نسيء فهم أن ثمة، ورغم كلّ شيء، تعالقا قصديا ما بين اللفظ والمطلب. ومثالا حين نسمي المطلب يظهر اللفظ، وإن على طريقة ما، بوصفه لا يشكل إلا واحدا معه، بوصفه شيئا ما ينتمي إلى المطلب لكن، بالتأكيد ليس كجزء منه أو كتعين له. فغياب الصلة المطلبية إذًا لا يستبعد نوعا من الوحدة القصدية المتناسبة، بصفة متضايف، والاتحاد في أفعول واحد من الأفاعيل المتناسبة. ولنذكر أيضًا، لتأييد ما قلناه للتو، ميلنا، الذي لا يمكن تقريبا اقتلاعه، إلى المبالغة في تقييم الوحدة بين اللفظ والمطلب، وإلى افتراض سمة موضوعية له إلى حد إضفاء وحدة سرّية عليه[1].

والحال، إن في هذا الأفعول المقرِن الذي يضم الظاهرة التعبيرية والأفاعيل واهبة المعنى، تكون هذه الأخيرة، أو وحدة الأفعول إيّاها التي تتحكم بها، هي التي تعين ماهويّا سمة الأفعول الإجمالي. وذاك ما يجعلنا بالضبط نطلق اسما واحدا على المعيش المعبر عنه والمعيش اللامعبر عنه المتناسب معه: الحكم، التمني، الخ. . ففي التركيب، تطغى إذن الأفاعيل الواحدية بطريقة خاصيّة. ذاك

(1) راجع لاحقا محاولتنا لتحليل أعمق لمركّب الأفاعيل المعني هنا، المبحث VI § 6

ما صدف لنا أن صغناه على النحو الآتي: حين ننجز، على نحو قياسي، أفعولا تعبيريا بما هو *كذلك*، لا نعيش في الأفاعيل التي تقوّم التعبير بما هو موضوع فيزيائي؛ لا ينصب «*اهتمامنا*» على هذا الموضوع، بل على العكس، نعيش في الأفاعيل واهبة المعنى ونكون، حصرا، *ملتفتين إلى* الموضّعية التي تظهر فيها وهي *ما نستهدف*، *وما نرى-إليها*، بالمعنى الخاصيّ *والقويّ*. وكنا ألمحنا أيضًا إلى كيف يكون التوجه الخاص للانتباه إلى التعبير الفيزيائي ممكنا حقا، إلا أنه يغير سمة المعيش في ماهيته: ويكف بالضبط عن أن يكون أيضًا «تعبيرا» بالمعنى القياسي لهذا اللفظ.

ومن الواضح أننا نعطي هنا مثالا على واقعة عامة لم توضح كفاية بعد، رغم الكثير من الجهود، هي واقعة *الانتباه*[1]. وبالتأكيد، لن يشكل أي شيء عائقا هنا أمام فهم صحيح للمسائل أكثر مما شكل سوء فهم واقعة أن: *الانتباه وظيفة مميِزة تنتمي إلى أفاعيلها بمعنى المعيشات القصدية الدقيق بالضبط*، وأنه لا يمكن قط من ثم أن تكون المسألة مسألة فهمه الوصفي طالما يتم خلط «المعيش»، بمعنى مجرد وجود مضمون ما في الوعي، مع الموضّعيّة القصدية. على *الأفاعيل* أن تكون هنا كي يمكننا أن «نعيش» فيها أو «نستغرق» أحيانا بإنجازها، وحين نقوم بذلك (بحسب *أنماط الإنجاز* المطلوب وصفها بدقة أكثر) نركز اهتمامنا على موضّعات تلك الأفاعيل ونلتفت نحوها عرضيا أو رئيسيا، ونتعامل معها تَيْميًّا أحيانا. وليس ذلك سوى أمر واحد بعينه مُعَبر عنه بأوجه مختلفة.

وبدلا من ذلك، يجري الكلام على الانتباه كما لو أنه كان عنوانا لنمط الإبراز التفضيلي الذي قد يولى المضامين *المعيشة*. ويجري أيضًا، في الوقت نفسه، كما لو أن تلك المضامين (أي تلك المعيشات نفسها) كانت ما نقول عنه عادة إنه المنتبه إليه. ونحن لا ننكر بالطبع *إمكان* انتباه مركّز على مضامين معيشة، لكن حين نكون منتبهين إلى هذه المضامين المعيشة تكون بالضبط موضّعات *إدراك* («باطن»)، وإدراك هنا لا يعني مجرد وجود مضمون في لحمة الوعي بل على العكس يعني *أفعولا* فيه يتوضَّع المضمون لنا. إنها إذًا، ماهويّا

---

(1) التي صادفنا أعلاه بالتعالق مع نقدنا لنظرية التجريد الغالبة، مبحث II § 22

موضّعات *قصدية* لأفاعيل معينة؛ وعلى قصدية تلك الموضّعات فقط إنما نركّز، ويمكننا في كلّ مرة أن نركز انتباهنا. ومع ذلك تتوافق تماما طريقة الكلام العادية، والتفكر الأكثر سطحية كان يمكنه أن يخبرنا بمعناها الحقيقي. في اللغة الدارجة، موضّعات الانتباه المختلفة هي موضّعات إدراك ـ باطن أم ظاهر ـ للتذكر أو للتوقع، أو هي أيضًا معطيات تفكر علمي الخ.. وصحيح أن الأمر لا يمكن أن يدور على الانتباه إلا إذا كان «لدينا في الوعي» ما إليه ننتبه. وما ليس بـ«مضمون وعييّ» لا يمكن أن يلاحظ ولا أن يكون منتبها إليه، ولا أن يكون ثَيْمَة للوعي. ذاك بيّن، لكن، إذ ذاك يصير *المضمون الوعييّ* خطِرا بلبسه. فأن يكون ذاك واضحا بيّنا لا يعني أن الانتباه يُركز بالضرورة على المضامين الوعيية بمعنى *المعيشات* كما لو أن الأشياء والموضّعات الأخرى الواقعية أو الأمثلية التي ليست معيشات لن يمكنها حتى أن تُلاحظ؛ لكن ذلك يعني أنه يجب أن يكون ثمة أساس، وبمثابة أساس، أفعول ما، فيه يتوضَّع، بالمعنى الواسع للفظ، ما يجب أن ينتبه إليه، أو يُتصوّر أيضًا. ويمكن لهذا *الـ* يتصوّر أيضًا أن يكون إما لاحدسيا وإما حدسيا، ويمكنه كذلك أيضًا أن يكون لامطابقا بالمرة أم مطابقا.
ربما كان ينبغي، من وجهة أخرى، أن نتفحص ما إذا كان *التفضيل* الذي نوليه أفعولا ما، بالنسبة إلى الأفاعيل الأخرى المرافقة، حين «نعيش فيه» وتفضيل أن نلتفت إلى موضّعاته مباشرة أم غير مباشرة، أو أحيانا «أن ننهمك بخاصة» بها، أن نتفحص ما إذا كان على ذلك التفضيل *أن يصلُح* هو *نفسه كأفعول* يحوّل مذ ذاك، وبالضبط جميع الأفاعيل المفضلة على هذا النحو إلى أفاعيل مركّبة، أو ما إذا كان الأمر لا يدور بالأحرى، حين نتكلم على الانتباه، على مجرد *أنماط إنجاز* الأفاعيل (أنماط يجب أن توصف على نحو أكثر دقة مع ميزاتها الخاصيّة) ـ ولا شك في أن الأمر هو هذا الأخير بالفعل.

ليس لدينا، على أي حال، النية في أن نوسع هنا «نظرية» في الانتباه، بل فقط أن ندرس الدور الهام الذي يلعبه كعامل لابراز السمات الأفعولية في الأفاعيل المركبة؛ وهو دور يمارس بفضله تأثيرا ماهويّا على البنية الفيميائية للأفاعيل هذه.

§ 20 الفرق بين كيفية الأفعول ومادته

في سياق مغاير تماما للذي عالجنا فيه الفرق للتو، يقوم فرق ذي أهمية قصوى بين الأفاعيل التي نعيش فيها والأفاعيل المرافقة، ويبدو للوهلة الأولى أنه يفرض نفسه، أعني الفرق بين السمة العامة للأفعول الذي نشير إليه تبعا للحالات بوصفه إما مجرد أفعول تصوّري وإما بوصفه أفعولا حكميا، شعوريا، اختياريا الخ. ، وبين «مضمونه» الذي نشير إليه بوصفه تصوّر *ذلك* المتصوّر بوصفه حكما على ذلك المحاكَم الخ. . وهكذا، وعلى سبيل المثال، فإن الزعمين: $2\times2 = 4$، و *يُعد إبسن المؤسس الرئيس للواقعية الحديثة في المسرح*، هما، بما هما زعمان، من النوع نفسه أي يوصف كلّ واحد بالزعم. هذه السمة المشتركة نسميها *كيفية الحكم*. لكن الزعم الأول هو حكم له هذا «المضمون»، والآخر حكم له «مضمون» آخر: ولكي نقيم تفريقا مع أفاهيم للمضمون أخرى نتكلم هنا على *مادة الحكم*. ونقيم، بالنسبة إلى الأفاعيل كلها، ، تفريقات مشابهة بين *الكيفية والمادة*.

ومع هذه التسمية الأخيرة، لا يدور الأمر على تفكيك وإعادة توحيد تأليفية لمقوّمات الحكم، كالأفعول المقوِّم للحامل والأفعول المقوِّم للمحمول الخ. ، إذ لو كان الأمر هكذا لكان المضمون الإجمالي الموحد هو الأفعول نفسه. وما نرى-إليه هنا هو شيء مختلف تماما. فالمضمون بمعنى المادة هو مقوِّم لمعيش الأفعول العينيّ الذي يمكن للمعيش أن يشترك به مع أفاعيل من كيفية أخرى تماما. يطلع هذا المقوِّم إذًا على النحو الأوضح حين نقوم بسلسلة تماهيات فيها تتغير كيفيات الأفاعيل في حين تبقى المادة هي هي نفسها. وليس ثمة حاجة إلى البحث أبعد من ذلك. ولنعد إلى الفكرة المعبَّر عنها عادة: يمكن *للمضمون نفسه* أن يكون تارة مضمون مجرد تصوّر، وطورا مضمون حكم وثالثا مضمون سؤال، أو شك أو تمن الخ. . ومن يتصوّر أن *ثمة كائنات عاقلة على كوكب المريخ* يتصوّر الشيء نفسه الذي يتصوّره من يقول: *ثمة كائنات عاقلة على كوكب المريخ*؛ ومن يسأل أيضًا: *هل ثمة كائنات عاقلة على كوكب المريخ*؟ أو من يتمنى: *لو أمكن أن* يكون *ثمة كائنات عاقلة على كوكب المريخ*! الخ. . ونشير عن قصد هنا، وبصراحة إلى التعابير المتناسبة تماما. فعلى الرغم من التنوع في

كيفية الأفعول فإن هوية المضمون تجد تعبيرها النحوي واضحا، ويمكن لتناغم الصور النحوية أيضًا أن نشير إلى وجهة تحليلها.

ما الذي يدعى هنا إذًا المضمون نفسه؟ من الواضح أن الموضّعيّة القصدية هي نفسها في الأفاعيل المختلفة. إن مطلبا واحدا بعينه متصوّر في التصوّر، ومطروح كصادق في الحكم، أو مرغوب فيه في التمني أو مسؤول عنه في السؤال. لكن هذه الملاحظة لا تكفي على ما تظهر التفكرات اللاحقة. ففي المعالجة الفيميائية الحقيقية ليست الموضّعيّة نفسها شيئا، لأنها، كي نستعمل تعبيرا عاما، مفارقة للأفعول. *ولا يهم بأي معنى وبأي حق يدور السؤال على «الكون» ولا يهم إن كان واقعيا أو أمثليا، إن كان صادقا أم ممكنا أو ممتنعا، إذ «إليه» إنما «يتوجه» الأفعول*. وإذا ما تساءلنا الآن كيف يجب أن نفهم أن اللاكائن أو المفارق يمكنه أن يتمتع بقيمة موضّع قصدي في أفعول لا يوجد فيه بأي طريقة، فليس من جواب عن ذلك إلا ذلك الجواب الذي أعطيناه أعلاه والذي في الواقع يكفي تماما: الموضّع هو موضّع قصدي، ذاك يعني أن ثمة أفعولا مع قصد من سمة متعينة يقوِّم، بالضبط ما نسميه القصد الموجه إلى ذلك الموضّع، والصلة بالموضّع هي ميزة تنتمي إلى القوام الماهويّ الخاص لمعيش الأفعول، والمعيشات التي تقوّمها تدعى (تعريفا) معيشات قصدية أو أفاعيل[1]. *كلّ الفروق في طريقة الصلة الموضّعية هي فروق وصفية للمعيشات القصدية المتناسبة معها*.

والحال، إنه يجب، بداية، أن نأخذ بالحسبان أن الخاصية التي تتبدى في ماهية الأفعول الفيميائية، بأن تعود إلى موضّعيّة معينة وليس إلى أي أخرى، لا يمكن أن تقوِّم لوحدها كلّ ماهية الأفعول الفيميائي. لقد تكلمنا للتو على فروق في *طريقة* الصلة الموضّعيّة. والحال، إننا نجمع، تحت هذا العنوان صلات متنوعة مختلفة أساسا فيما بينها وتتغير على نحو مستقلّ تماما بعضها عن بعض. بعض هذه الفروق يخص *كيفيات الأفاعيل*؛ مثالا، حين نتكلم على فروق تخص طريقة كون الموضّعيّات قصدية تارة بما هي متصوّرة، وطورا بما هي محاكمة، وطورا آخر بما هي محط سؤال الخ.. هذا التغير يحيل إلى *آخر* مستقلّ تماما عنه

(1) أنظر بصدد ذلك التذييل في خاتمة هذا الفصل.

أعني تغير الصلة الموضّعية: هذا الأفعول يمكن أن يعود إلى هذا الموضّع وذاك الأفعول الآخر إلى موضّع آخر، ولا يهم إن كان الأمر يدور على أفاعيل من الكيفية نفسها أو على أفاعيل من كيفيات مختلفة؛ *على كلّ كيفية أن تتحد مع كلّ صلة موضّعيّة*. هذا التغير الأخير يخص، بالتالي، *وجها آخر مختلفا للكيفية في المضمون الفيميائي للأفعول*.

لكن، في هذا التغير الأخير الذي يخص تبدل التوجه إلى الموضوع لا نتكلم عادة بالضبط على «طرائق الصلة الموضّعية» المختلفة على الرغم من أن افتراق هذا السياق يجب أن يكون للأفعول إيّاه.

وإذا ما نظرنا عن كثب، سنلاحظ على الفور أنه يمكننا أيضًا أن نطلّع هنا *إمكانا آخر للتغير المستقلّ للكيفية*، بصدده نتكلم بحق على طرائق مختلفة للصلة الموضّعيّة؛ ويتبدى في الوقت نفسه أن التغير المزدوج المنجز في اللحظة عينها ليس بعد كافيا تماما لتفريق الكيفية، التي علينا أن نعرِّفها كمادة، تفريقا واضحا. طبقا لإمكان التغير هذا، سيكون علينا أن نفرق في كلّ أفعول بين وجهين: الكيفية التي تسم الأفعول ومثالا كتصوّر أو كحكم، والمادة التي تضفي عليه التوجه المتعين إلى موضّع ما، أي مثالا، ما يجعل التصوّر يصور بالضبط *هذا* وليس أي شيء آخر. ذاك ما هو صحيح على الأرجح، إلا أنه مع ذلك معرض للخبطة من بعض النواحي. للوهلة الأولى، سنميل بالفعل إلى تفسير هذا الوضع ببساطة كما يأتي: المادة هي ما، في الأفعول، يضفي على هذا الأفعول التوجه إلى هذا الموضّع بالضبط وليس إلى أي آخر ـ يتعين الأفعول إذن على نحو وحيد المعنى بسمته الكيفية وبالموضّع المفترض أنه يرى-إليه. وبالضبط، فإن تلك البداهة المزعومة هي ما يتبدى أنه مغلوط. إذ من السهل أن نرى أنه حين نثبّت *في الوقت نفسه الكيفية والتوجه الموضّعي فإن تغيرات معينة لا تزال ممكنة أيضًا*. يمكن لأفعولين متماهيين كيفيا، ومثالا بوصفهما تصوّرين، أن يظهرا بوصفهما موجهين إلى الموضّع نفسه، وذلك ببداهة، من دون أن يكون هذان الأفعولان متوافقين من حيث ماهيتهما القصدية المليئة. وهكذا، فإن التصوّرين: *المثلث المتساوي الأضلاع والمثلث المتساوي الزوايا* هما مختلفان من حيث المضمون ومع ذلك فهما موجهان نحو الموضّع نفسه كما يمكن لذلك أن يبرهَن ببداهة

بالفعل. إنهما يصوران الموضّع نفسه وإن «بطريقة مختلفة». والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى التصوّرين: وحدة *طول أ + ب*، ووحدة *طول ب + أ*، وبالتالي، وبالطبع، فإن أقوالا من دلالة متماهية لا تفترق إلا بأفاهيم «متعادلة». وعلى النحو نفسه حين نقارن أقوالا متعادلة من الجنس نفسه، ومثالا: *سيميل الطقس إلى المطر* و *سيكون الطقس ممطرا*. لكن لنأخذ سلسلة من الأفاعيل كالآتية: الحكم: *ستمطر اليوم*؛ والفرض: *قد تمطر اليوم*؛ والسؤال: *هل ستمطر اليوم؟* والتمني: *على أمل أن تمطر اليوم! الخ.*، فإن هذه السلسلة تشهد على إمكان *الهوية* ليس بالنظر إلى الصلة الموضعّية بعامة وحسب، بل أيضًا *بالنظر إلى الطريقة مفهومة بهذا المعنى الجديد الذي للصلة الموضّعيّة*، أي طريقة لا تُمليها إذن كيفية الأفعول.

تعيِّن الكيفية فقط ما إذا كان «المعطى ليُتصوّر» حاضرا بطريقة متعينة وقصديا كمتمنّى أو كمسؤول عنه أو كمُثبَت حكميا الخ.، وبالتالي علينا أن ننظر إلى *المادة بوصفها ما، في الأفعول، يهب بوضوح الصلة بموضّعيّة ما*، ويهبها بتعين تام *إلى* حد أنه، عبر المادة، تتعين *بعامة وبوضوح* لا *الموضّعيّة* التي يرى-إليها الأفعول وحسب، بل أيضًا *الطريقة التي بها يرى الأفعول إلى الموضّع*[1]. فالمادة ـ على ما يمكن أن نقول على نحو أوضح ـ هي تلك الخاصية الكامنة في المضمون الفيميائي للأفعول، التي تُعيِّن لا أن الأفعول يدرك الموضعية وحسب بل أيضًا كيف يدركها، وأي الأمارات والصلات والصور المقولية تخصها. وفي مادة الأفعول يكمن أن يكون موضّع الأفعول هذا الموضّع وليس أي آخر، فهي، إلى حد ما معنى *اللقف* الموضّعي (أو باختصار أكثر، *المعنى اللقفي*) الذي

---

(1) يزعجنا اشتراك معنى اللفظين الذي لا مفر منه للأسف: «التعين» و «اللاتعين». فحين نتكلم، مثالا على لاتعين التصور الإدراكي الذي يقوم على أن قفا الموضّع المدرك هو أيضا مرئي-إليه إنما بطريقة «لامتعينة» نسبيا في حين أن الوجه الذي نراه بوضوح هو «متعين»؛ أو حين نتكلم على اللاتعين الذي به تحكم الأقوال «الجزئية»: *أ هو ب؛ بعض أ هي ب ـ بالتضاد مع «التعين» الذي يسم قولا مفردا مثال: هذا ال أ، هو ب: سنرى عندها بوضوح أن مثل هذه التعينات واللاتعينات لها معنى مختلف تماما عن تلك المعنية بهذا النص ـ فهي تنتمي إلى خصائص المواد الممكنة كما سيتضح ذلك أكثر لاحقا.*

يؤسس الكيفية (مع بقائه لا مباليا بفروقها). ولا يمكن لمواد متماهية قط أن تعطي صلة موضّعية مختلفة؛ بل يمكن للمواد المختلفة أن تعطي حقا الصلة الموضّعية نفسها. ذاك ما تظهره الأمثلة السابقة أعني، كيف تتعلق المادة بعامة بالفروق بين التعابير المتعادلة وليس بين تعابير تحصيل الحاصل. وبالطبع لا يتناسب وهذه الفروق أي تفتيت ممكن للمادة كما لو أن قطعة هذه المادة كانت تتناسب مع الموضّع نفسه وقطعة أخرى مع طريقة تصوّره. ومن الواضح أن الصلة الموضّعيّة ممكنة قبليا فقط كطريقة متعينة للصلة الموضّعيّة؛ ويمكن أن تتحقق فقط في مادة متعينة تماما.

سنضيف أيضًا ملاحظة أخرى: *كيفيةُ الأفعول* هي بلا شك *أوان مجرد للأفعول* لا يعود البتة ، إن فُصل عن كلّ مادة، قابلا لأن يفكّر. أم هل سيجب أن نحسب ممكنا، المعيش الذي هو كيفية للحكم، لا الحكم على مادة متعينة؟ ألا يفقد الحكم عندها سمة المعيش القصدي، وهي السمة المنسوبة إليه ببداهة بوصفها ماهويّة؟

والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى المادة. سنحكم أيضًا على مادة ليست لا مادة تصوّر ولا مادة حكم، بأنها غير قابلة لأن تفكر.

هل نحترز منذ الآن من لبس عبارة *طريقة الصلة الموضّعيّة*، وهي عبارة تعود، كما لاحظنا للتو، تارة إلى الفروق الكيفية وطورا إلى الفروق المادية؛ سنعالج ذلك باللجوء إلى صيغ مناسبة تستعين بلفظي الكيفية والمادة. وسيظهر لاحقا أن هذه العبارة نفسها لها أيضًا دلالات أخرى هامة[1].

§ 21 الماهية القصدية والماهية الدالّة

سنؤجل الآن أيضًا البحث الأعمق للمشكلات الصعبة جدا المتعلقة بذلك، وسنعالج على الفور فرقا جديدا سنرى أنه يطلع منه أيضًا أفهوم جديد «*للمضمون القصدي*» للأفعول الذي يجب أن نميزه من مضمونه الوصفي التام.

كنا فرقّنا، في المضمون الوصفي لكلّ أفعول، الكيفية عن المادة بوصفهما

---

(1) راجع تعدادها في المبحث VI § 27.

أوانين يتداعيان بالتبادل. فإذا ما جمعناهما الآن معا، سيبدو أننا لم نفعل بذلك سوى أن نعيد إحياء الأفعول المعني. وبالنظر إلى ذلك عن كثب، فإن فهما آخر سيفرض نفسه مع ذلك علينا، فهما بموجبه لا *يشكل الأوانان المعاد توحيدهما الأفعول العينيّ التام*. في الواقع، يمكن للأفعولين أن يكونا متماهيين سواء بالنظر إلى كيفيتهما أم بالنظر إلى مادتهما مع كونهما مختلفين وصفيًّا. وعليه، وعلى فرض أن علينا أن ننظر (كما سنرى) إلى الكيفية والمادة بوصفهما مقوّمين ماهويّين إطلاقا ومن ثم لازمين أبدا للأفعول، سيكون من الملائم أن نعلُم باسم *الماهية القصدية* للأفعول، وحدةَ الإثنين التي لا تشكل سوى جزء من الأفعول التام. وإذ نقترح الاحتفاظ بهذا اللفظ وبفهم المطلوب المتصل به، نُدخل في الوقت نفسه لفظا ثانيا. ذلك أنه بقدر ما يدور الأمر على أفاعيل تمثل أو يمكن أن تمثل كأفاعيل واهبة للدلالة في العبارات ـ سيكون علينا لاحقا أن نرى ما إذا كان يمكنها جميعها أن تفعل ذلك ـ يكون علينا أن نتكلم نوعيا على *الماهية الدلالية* للأفعول. فتجريده المؤمثِل يعطي الدلالة، بمعنانا الأمثلي.

ولتسويغ تعييننا لهذه الأفاهيم، يمكن أن تكون من المفيد، بداية، الإحالةُ إلى السلسلة الجديدة الآتية من التماهيات. نقول بعامة وبحق: إن فردا واحدا، وفي آونة مختلفة، أو إن أفرادا عدة، في الآن نفسه أو في آونة مختلفة، يمكن أن يكون لديهم التصوّر *نفسه* أو التذكر *نفسه* أو التوقع *نفسه* أو الإدراك *نفسه* أو أن يزعموا الزعم *نفسه* أو يتمنوا التمني *نفسه* أو يعللوا النفس بالآمال *نفسها* الخ[1].

قد تعني حيازة التصوّر نفسه تصوّر الموضّع نفسه أيضًا، إلا أنها لا تماثله. فالتصوّر الذي لديّ عن صحارى غروئنلاند الثلجية هو بالتأكيد مختلف عن التصوّر الذي لدى زيد عنه، لكن الموضّع هو نفسه. وكذلك فإن الموضّعين الأمثليين: *خط مستقيم* و *أقصر مسافة* هما متماهيان في حين أن تصوّريهما (في تعريف مطابق للخط المستقيم) يختلفان.

إلى ذلك، حين نتحدث عن التصوّر نفسه أو أيضًا عن الحكم نفسه الخ.،

(1) علينا ألا نغفل عن أن ما في هذه الأمثلة يعود إلى السيكولوجي الأمبيري لم يعد يهم قط وأنه خارج المسألة في اللقف المؤمثل للفروق الماهوية الفيميائية.

لا نفهم بذلك التماهي الفردي للأفاعيل كما لو أن وعيي لا يشكل سوى واحد مع وعي آخر على نحو من الأنحاء. وكذلك لا نرى-إلى علاقة تساوٍ تام وبالتالي إلى لا-فرقيّة في ما يخص كلّ المقوّمات الباطنة للأفاعيل، كما لو أن الواحد منها كان مجرد نسخة عن الآخر. لدينا التصوّر نفسه عن مطلب ما، حين يكون لدينا تصوّرات يحضر فيها المطلب لدنّا، ليس فقط بوصفه هو نفسه بصورة عامة، بل بوصفه هو نفسه بالضبط؛ أي، وبحسب توسيعاتنا السابقة، بـ«المعنى اللقفي» نفسه أو بفضل المادة نفسها. ويكون لدينا في الواقع، في «الماهية»، التصوّر نفسه على رغم الفروقات الفيميائية الأخرى؛ وتظهر دلالة هذه الهوية الماهويّة على النحو الأوضح حين نفكّر في وظيفة التصوّرات بما هي تأسيس أفاعيل من درجة عليا. لأنه يمكننا أيضًا، بطريقة معادلة، أن نشير إلى هذه الهوية الماهويّة كما يأتي: يكون تصوّران، *ماهويًا*، *التصوّر نفسه* حين يمكن، على أساس كلّ منهما وبالنظر إليه فقط ليّاه (إذًا تحليليا) ، أن نخبر بالضبط عن المطلب المتصوّر الإخبار نفسه، وليس أي إخبار آخر. والأمر نفسه في ما يخص أنواع الأفاعيل الأخرى. فيكون حكمان ماهويّا الحكم عينه، حين كلّ ما يصلح لمطلب محاكم بحسب حكم من هذين الحكمين (على أساس حصري لمضمون هذا الحكم عينه) وليس أي شيء غيره، يصلح أيضًا بالضرورة لذلك المطلب بحسب الحكم الآخر. وتكون قيمة حقيقة كلّ منهما هي نفسها؛ وتكون كذلك بوضوح حين يكون «ال»حكم، أي الماهية القصدية بما هي وحدة مؤلفة من كيفية الحكم ومادته، هو نفسه.

وليكن واضحا لنا، الآن أيضًا، أن *الماهية القصدية لا تستنفد الأفعول فيميائيا-منطقيا*. وعلى سبيل المثال، يتغير التصوّر التخيلي الموصوف بأنه توهم تام، على نحو *لاماهويّ* من الوجهة المعنية، حين يتزايد امتلاء المضامين الحسيّة التي تسهم في قِوامه وتتزايد حيويتها أو تتناقص. أو بالصلة مع الموضّع: حين يظهر الموضّع تارة بوضوح ونقاء أكبر، وحين ينحلّ طورا في سديم مبهم، وحين تبهت ألوانه طورا ثالثا الخ. . وسواء سلمّنا أم لم نسلّم في حالات تغير الاشتداد هذه، وسواء أنكرنا أم لم ننكر مبدئيا التماهي بين الأخيلة الحسية التي تظهر هنا والإحساسات داخل الإدراك، وأيًّا كان الأمر فإن الكيفات والصور المطلقة الخ. ،

قلما تهم شرط أن يبقى قصد الأفعول، ولنقل *الرأي-إليه*، لامتبدلا. وعلى الرغم من كلّ التغيرات الفيميائية الهامة جدا للظاهرة التوهمية الماثلة، فإن الموضّع إيّاه يمكن أن يستمر في طرح نفسه أمام وعينا بوصفه موضّعا لامتبدلا، ومتعينا متماثلا (مادته هي هي)؛ إذ ليس إليه بل إلى «الظاهرة» إنما ننسب عندها التغيرات، و«*نرى-إليه*» بوصفه ثابتا باستمرار، ونرى-إليه هكذا بمجرد توهم (كيفيته هي هي). وعلى العكس، تتبدل المادة خلال مجرى التصوّر الموحِّد للموضّع المعطى بوصفه متغيرا (من دون الإساءة إلى الصورة الواحدية الجامعة، التي يتناسب معها، في الموضّع القصدي، تماهي ما يتغير)؛ والأمر على النحو نفسه حين تتدخل سمات جديدة لموضّع ما في لقف موضّع معطى للوعي بوصفه لامتبدلا، سمات لم تكن سابقا لتنتمي بعد إلى المضمون القصدي للموضّع، إلى موضّع ذاك التصوّر بما هو كذلك.

ولا يدور الأمر على خلاف ذلك بالنسبة إلى الإدراك. هنا أيضًا، حين يكون لدينا بالاشتراك الإدراك «نفسه» وحين «نكرر» ببساطة الإدراك الذي كان قد حصل، يدور الأمر فقط على الوحدة الماهويّة للمادة، وبالتالي أيضًا على الوحدة القصدية في المضمون الوصفي للمعيش. والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى القسم المتغير الذي للتخيل، أو الذي يمكن أن يكون له، في الإدراك أو أيضًا في التصوّر الذي نقيمه عن المُدرَك. وبعامة، أن تبرز فيَّ تصوّرات تخيلية لقفا علبة التبغ هذه الموضوعة أمامي، وأن تتصرف من ثم على هذا النحو أو ذاك تبعا لكمّها أو لصمودها أو لحركيتها الخ.، فإن ذلك لا يخص المضمون الماهويّ (المعنى اللقفي) للإدراك ولا يخص من ثَم ما فيها إن فهمناه كما ينبغي؛ ويوضح أنه من المسوغ تماما الحديث عن الإدراك نفسه بإزاء كثرة من الأفاعيل الإدراكية المختلفة فيميائيا. وأيا كان الأمر فإن الموضّع مُدرَك، فرضا، بوصفه هو نفسه مع التعينات نفسها، أعني «مرئيا-إليه» أو «ملقوفا» ومطروحا بطريقة إدراكية.

يبقى أنه يمكن أيضًا لإدراك ما، أن يكون له المادة نفسها التي لتصوّر توهمي، هذا إذا كان التصوّر-ذا يلقف تخيليا الموضّع أو المطلب «بوصفه هو نفسه بالضبط» المطلب الذي يلقفه الإدراك إدراكيا، من حيث لا ينسب التصوّر الأول أي شيء موضوعيا لا ينسبه أيضًا الآخر. والحال، وحيث إن التصوّر

يمكنه أيضًا أن يسمَّى متماثلا (بالتذكر)، نرى على الفور أن فروق النمط بين الأفاعيل الحدسية لا تتعين بالماهية القصدية.

والأمر مماثل بالطبع بالنسبة إلى الأفاعيل من أيّ صنف. يُعبِّر عدة أشخاص عن الأمنية *نفسها* حين يكون القصد في أمنياتهم هو نفسه. عند أحدهم يمكن لهذه الأمنية أن تكون مصرحًا بها، وعند الآخر غير مصرح بها. عند أحدهم يمكنها أن تكون واضحة حدسيا بالصلة مع محتوى التصوّر المؤسِّس، وعند الآخر غير حدسية بتفاوت الخ.. في كلّ حالة يكمن تماهي «الماهويّ» بوضوح في الأوانين المميزين أعلاه، أعني في كيفية الأفعول نفسه وفي الماده نفسها. نزعم إذن أن الأمر هو على النحو نفسه بالنسبة إلى أفاعيل التعبير، وبخاصة إلى الأفاعيل *واهبة للدلالة*، وذلك، وكما قلنا ذلك سلفا باستباق، من حيث إن *دلاليتها*، أي ما فيها يشكل المتضايف الفيميائي الحقيقي للدلالة الأمثلية، تتطابق مع ماهيتها القصدية.

ولتدعيم فهمنا للماهية الدلالية (للدلّ عينيّا)، سنذكِّر هنا بالسلسلات الماهويّة التي بوساطتها كنا فرّقنا وحدة الدلالة عن وحدة الموضّعيّة[1]، وكذلك بالأمثلة العديدة عن المعيشات التعبيرية التي استخدمناها كشاهد على فهمنا العام للماهية القصدية. يكمن تماهي «ال» حكم أو «ال» إخبار في الدلالة المتماهية التي تتكرر في الأفاعيل العديدة المفردة، بوصفها هي نفسها بالضبط، ويسوّغ فيها بالماهية الدلالية. وكنا عرضنا سلفا بالتفصيل[2] أن ثمة مجالا أيضًا في هذا الخصوص للفروق الوصفية الهامة جدا بالنظر إلى مقوّمات أخرى للأفاعيل.

ملحق بالفقرتين 11 و 20

في نقد «نظرية الأخيلة» وتعليم الموضّعات «المحايثة» للأفاعيل

في التفسير الفيميائي للعلاقة بين الأفعول والذات علينا أن نحترز من غلطين أساسيين غير قابلين ربما للاقتلاع:

---

(1) راجع سابقا المبحث I § 12.

(1) راجع م. ن. § 17 و § 30.

1. من غلط *نظرية الأخيلة* التي تظن أنها أوضحت كفاية واقعة التصوّر (المقتضاة في كلّ أفعول) بالقول: إن الشيء إيّاه «برّاني» أو هو كذلك في بعض الظروف على الأقل ؛ أما في الوعي فالقائم-مقامه هو خيلته.

على ذلك يجب أن نأخذ أن هذا الفهم يسكت تماما عن النقطة الأهم، أعني أن في التصوّر الخيلي إنما *نرى-إلى الموضوع المتخيل* («الحامل الخيلي») على *أساس «الموضوع الخيلي»* الظهوري. والحال، إنه من الواضح أن خيلية ما هو بمثابة خيْلة ممثِّلة للموضوع ليست سمة باطنة (ليست «محمولا واقعيا»)؛ كما لو كان بإمكان موضوع ما أن يكون خيليا على نحو ما هو على سبيل المثال أحمر وكروي. فإلى ماذا يعود إذن إمكان أن نذهب إلى ما وراء «الخيلة» المعطاة الوحيدة في الوعي وإمكان أن نعيدها، *بما* هي خيلة، إلى موضوع ما خارج الوعي؟ إن إحالتنا إلى الشبه بين الخيلة و«الشيء» لا تتقدم بنا قط. فهذا الشبه، أو على الأقل حين يوجد «الشيء» حقا هو بلا شك معطى بوصفه واقعة موضوعية، لكن هذه الواقعة هي لا-شيء إطلاقا لدن الوعي الذي ليس لدنه، فرضا، سوى الخيلة[1]؛ ولا يمكنها بالتالي أن تصلح لإيضاح الصلة التصوّرية أو بالضبط الصلة الإنتاجية التي تقيمها الخيلة مع موضوعها البراني عنها (الحامل المتخيل). الشبه بين الموضعين، وأيا كان عظمه، لا يجعل مع ذلك من أحدهما خيلة للآخر. فالخيلة لا تصير حقا خيلة إلا بفضل الملكة التي لِـ أنا ما ذي تصوّر يستخدم الشبيه بوصفه مصوّرا خيليا لما هو شبيه به، ويستحضره في الحدس ويرى مع ذلك *إلى* الآخر بدلا منه. لكن ذلك لا يعني سوى هذا: تتقوم الخيلة بما هي كذلك في وعي قصدي خاص، والسمة الباطنة لهذا الأفعول، أو الميزة *النوعية* لهذه «الطريقة الإبصارية» لا تقوّم، بعامة، ما نسميه التصوّر خيليا وحسب بل أيضًا، ما نسميه التصوّر خيليا لهذا الموضّع *المتعين* أو ذاك تبعا لتعينه الخاص والباطن أيضًا. وحين نضاد الموضوع المتخيل بالحامل المتخيَل، في التفكر وفي الوصل بينهما، لا نريد بذلك أن نحيل إلى نوعين من الموضوعات يظهران لنا حقا في أفعول التخيل نفسه، بل أن نحيل إلى التعالقات المعرفية الممكنة المنجزة في أفاعيل جديدة، تعالقات *فيها* يمتلىء قصد الخيل وفيها يتحقق بالتالي تأليف الخيلة

(1) نقبل مؤقتا هذا التعبير العاميّ إذا ما نظرنا إليه عن كثب والذي لأنّه خاصيّ يُفسر، في نظرية الأخيلة، بطريقة مغلوطة.

و«الشيء» المستحضر. والتعبير الساذج: أخيلة باطنة (بالتناقض مع موضّعات برانية) يجب أن لا يُسمح به في السيكولجيا الوصفية (ولا بالأحرى في الفيمياء المحض). فاللوحة ليست خيلة إلا لوعي مقوّم أي لوعي يضفي وحده على موضوع بدئي يظهر له ويدركه، «*قيمة*» خيلة أو «*دلالة*» خيلة بوساطة إبصاره التخيلي (المؤسس إذًا على إدراك). ومن ثَم، إذا كان لقف موضوع ما بمثابة خيلة يفترض سلفا أن الموضوع معطى قصديا للوعي، سيقودنا ذلك بوضوح إلى تقهقر إلى ما لا نهاية، أي إلى التسليم بأن هذا الموضوع نفسه هو بدوره مقوّما من خيلة؛ ومن ثَم وبصدد مجرد الإدراك، إلى الكلام جِديا على «خيلة إدراكية» تكون ملازمة له، «وبوساطته» ستنتمي إلى «الشيء» إيّاه. من جهة أخرى، من الضروري إطلاقا في هذا الميدان أن نتعلم أن نرى ببداهة أن «تقويما» ما لموضّع التصوّر مقتضى، في كلّ حالة، *لدن* الوعي وفيه، أي مقتضى في ماهية الوعي الخاصة، وبالتالي، أن موضّعا للوعي ليس موضّعا لأن *ثمة* في الوعي مضمونا مشابها، نوعا ما، لل«شيء» إيّاه المفارق (الأمر الذي يُختزل بعد كلّ حساب إلى مجرد خُلف) بل لأن كلّ صلة للوعي بموضّعيّته تندرج *في الماهية الفيميائية* للوعي متخذا فِيّاه وتندرج فيه وحسب؛ أقصد *بوصفها* حقا صلة بـ«شيء» «مفارق». هذه الصلة تكون «مباشرة» حين يدور الأمر على تصوّر بسيط، وموسّطة حين يدور الأمر على تصوّر مؤسِّس ومثالا على تصوّر منتج.

يجب إذن ألا نعبِّر ونفكّر كما لو أن تعلق ما يسمى «الخيلة» بالوعي كان شبيها بالتعلق القائم بين اللوحة والغرفة الموضوعة فيها، ولا كما لو أن فرض انطواء موضوع في آخر يجعل ذلك التعلق مفهوما على الأقل. وعلينا أن نبلغ البداهة الأساسية في أنه، فقط وحصراً، يمكن أن نحصل على الفهم المرغوب فيه *بتحليل ماهويّ* فيميائي للأفاعيل المعنية، وبالتالي، وفي الحالة المعطاة، بتحليل فيميائي لمعيشات الأفعول، «للتخيل» بالمعنى القديم الواسع جدا لهذا اللفظ (التخيل بحسب كنط[1] وهيوم)؛ وعلينا بداية أن نفهم ببداهة أن الخاصية (القبلية) لماهية تلك الأفاعيل التي فيها «يظهر موضوع ما»، ويظهر تارة ببساطة ومباشرة وطورا

(1) راجع بخاصة كنط **نقد العقل المحض**، ط 1، ص 120. قارن الترجمة العربية م.ن. ص 118-120

بحيث «يصلح» ليس ليّاه بل بوصفه «استحضارا خيليا» لموضّع شبيه به. ولنلاحظ جيدا في الوقت نفسه أن الموضوع الخيلي الممثل يتقوّم هو بدوره بوصفه موضوعا ظهوريا في أفعول (فيه وحده تتأسس السمة الخيلية).

هذا الشرح ينطبق بوضوح، تباعا، على نظرية التمثيل مفهومة بالمعنى الواسع *لنظرية العلامات*. والعلام-يّة ليست محمولا واقعيا، وبها أيضًا حاجة إلى وعي أفعول مؤسِّس وإلى الرجوع إلى سمات أفعول معيّنة من نوع جديد؛ إلى المعيِّن فيميائيا وحده، إلى ما هو وحده، بالنظر إلى هذا المحمول، الفيميائي الحقيقي.

ولا تفلت أي نظرية من مثل تلك «النظريات» من المأخذ الآتي: إنها تتجاهل ببساطة الكمّ الكبير من طرائق التصوّر المختلفة ماهويّا، وإنه يمكن لتحليل محض فيميائي أن يكشف داخل أصنافها عن «تصوّر حدسي» و «تصوّر فارغ».

2. إنه لغلط جسيم أن نقيم بعامة فرقا حقيقيا بين الموضّعات «المحايثة وحسب» أو «القصدية» من جهة والموضّعات «المتحققة» و«المفارقة» التي تتناسب معها أحيانا من جهة أخرى. وقلما يهم أن نفسر هذا الفرق بوصفه فرقا قائما بين علامة أو خيلة قائمتين حقا في الوعي و«الشيء» المعلّم عليه أو المتخيل؛ أو أن نحل بطريقة ما محل الموضّع «محايثا» أي معطى وعيبا *حقيقيا*، وبالأحرى المضمون بمعنى الأوان واهب الدلالة. إن مثل هذه الأغلاط التي تستمر عبر العصور (لنفكّر بدليل سان أنسلم الانطولجي) على الرغم من أنها تحصل أيضًا عن صعوبات مطلبية، تعود إلى السمة الملتبسة للفظ محايث والألفاظ المشابهة. ويكفي أن نقول كي ننتبه: *إن الموضّع القصدي للتصوّر هو نفس موضّعه المتحقق البرّاني أحيانا، وأنه من الخُلف أن نقيم فرقا بين الإثنين*. فالموضّع المفارق لن يكون، بأي شكل موضّع *ذلك التصوّر لو لم* يكن *موضّعه القصدي*. وتلك هنا بالطبع مجرد عبارة تحليلية. فموضّع التصوّر، «موضع القصد» هو هو ويعني: الموضّع المتصوّر والموضع القصدي. حين أتصوّر الله أو ملاكا ما، كائنا عاقلا أو فِيّاه أو شيئا فيزيائيا، أو مربعا مدورا الخ. . فإن ما يسمى هنا المفارق هو بالضبط ما هو مرئي-إليه وإذن (وببساطة وبكلام آخر) هو الموضّع القصدي؛ ولا يهم استطرادا أن يوجد هذا الموضّع أم أن يكون متوهما أو خُلفا. حين نقول إن الموضّع هو «قصدي وحسب» فهذا لا يعني بالطبع، *أنه* يوجد بل أنه فقط في *القصد* (وإذن بوصفه مقوّما واقعيا للقصد)، ولا: أنه يوجد فيه أي ظل لموضّع، بل إن ذلك

يعني: إن ما يوجد[1] هو القصد، «الرأي-إلى» موضّع من هذا الصنف إنما ليس *الموضّع نفسه*. وعلى العكس إذا كان الموضّع القصدي موجودا فليس القصد والرأي -إلى وحده ما يوجد بل *أيضًا* ما هو مرئي-إليه. لكن، لقد قلنا ما يكفي عن هذه الحقائق الأولية والتي لا يزال يسيء فهمها مع ذلك عدد كبير من المفكرين في أيامنا.

على أي حال إن ما عرضناه للتو لا يستبعد بالطبع (لقد سبق أن ذكرنا ذلك) أن نقيم فرقا بين الموضّع بصحيح المعنى المرئي-إليه في كلّ مرة والموضّع *كما* هو مرئي-إليه على هذا النحو (بالمعنى اللقفي وأحيانا بالامتلاء الحدسي)، ولا يستبعد أن هذه النقطة الأخيرة لا تفسح في المجال لتحليلات ووصوف خاصة.

(1) وذلك لا يعني، مرّة أخرى، إثباته بالملاحظة، ولا بدرجة أقل، معالجته ثيْميا، على الرغم من أن مثل هذا التفسير ينتمي أيضا إلى فهمنا للفظ العام: قصد.

الفصل الثالث

مادة الأفعول والتصوّرات المستندة إليها

§ 22 السؤال عن العلاقة بين مادة الأفعول وكيفيته

نخلص من المباحث العامة، حول البنية الفيميائية للمعيشات القصدية بعامة، بالانصراف إلى إيضاح مشكلتنا الأخيرة الهامة والعائدة بخاصة إلى ميدان الدلالة. يدور الأمر على العلاقة بين *الكيفية والمادة*، وكذلك على المعنى الذي بموجبه يكون بكلّ أفعول حاجة إلى *«تصوّر» بوصفه أساسا له*. وفي هذه النقطة نصطدم على الفور بصعوبات أساسية لم ننتبه إليها حتى الأن ولم نصغها على اي حال. ويُحَسّ بهذه الفجوة في معارفنا الفيميائية، خاصة وإننا نظن أنه طالما لم تُسدّ، لن يدور الأمر على فهم البنية الماهويّة للمعيشات القصدية فهما حقيقيا ولا بالتالي على الدلالات.

كنا ميَّزنا الكيفية من المادة بوصفهما أوانين وعنصرين جوانيين للأفاعيل جميعها. وبالتأكيد عن حق. فحين نعلُم، على سبيل المثال، معيشا بوصفه حكما فمعنى ذلك أنه ينبغي أن يكون ثمة تعيّن جواني وليس أي إشارة مميزة ملصقة برانيا تفرِّقه، بما هو حكم، عن الآمال والتمنيات وأنواع أخرى من الأفاعيل. وهذا التعين مشترك بينه وبين جميع الأحكام، إلا أن ما يفرق هذا المعيش عن أي معيش آخر(أي آخر «ماهويّا»)، هو قبل كلّ شيء المادة (بصرف النظر عن بعض الآونة التي سنوضحها لاحقا). ويشكل هذا التعين أيضًا أوانا جوانيا من الأفعول. الأمر الذي لا يظهر على نحو مباشر ـ لأنه سيكون من الصعب علينا، مثالا، في حكم منفرد منفصل أن نميز تحليليا ما بين الكيفية

والمادة ـ إلا بوسيلة مقارنة أي بالنظر إلى الهويات المتناسبة التي فيها نضرب على المحك أفاعيل مختلفة، وحيث نجد عندها المادة المتماهية لكلّ أفعول بوصفها أوانا مشتركا، وتقريبا، على نحو ما نجد الاشتداد نفسه أو اللون نفسه في الميدان الحسي. *والسؤال الوحيد* هو معرفة *ما* هو *ذلك الأوان المتماهي وكيف يتعلق بأوان الكيفية*. وما إذا كان الامر يدور بالمناسبة، *على عنصرين منفصلين وإن مجردين*، وتقريبا كما اللون او الصورة في الحدس الحسي، أو ما إذا كان ثمة علاقة أخرى، علاقة الجنس *والفرق*. إن هذه المسألة هي مهمة بقدر ما يجب أن تكون المادة في الأفعول هي ما يضفي على الأفعول *الصلة الموضعية المتعينة*. والحال، إنه إذا ما تذكرنا أن كلّ تفكير يتم في الأفاعيل سيكون إيضاح ماهية تلك الصلة بالقدر الممكن ذا أهمية أساسية بالنسبة إلى نظرية المعرفة.

§ 23 فهم المادة بوصفها أفعولا مؤسسا «لمجرد التصوّر»

تعطينا القضية المعروفة جيدا التي استخدمها برنتانو من بين غيرها، الجواب الأقرب لتعريف «فينماناته النفسية»، أعني أن كلّ فينمان من هذا النوع أو، بحسب تحديدنا واصطلاحنا، *أن كلّ معيش قصدي هو إما تصوّر، وإما يستند الى تصوّرات تصلح له كأساس*. وبدقة أكبر، إن معنى هذه القضية الغريبة هو أن الموضع القصدي، في كلّ أفعول، هو موضع *متصوّر في أفعول تصوّر*، وأن التصوّر، حيث لا يدور الامر على «مجرد» تصوّر، هو دائما متداخل مع أفعول أو أفاعيل عدة أخرى أو بالأحرى مع سمات أفاعيل، على نحو مميز الى حد وثيق، إلى حد أن الموضع المتصوّر هو في الوقت نفسه معطى كموضع محاكم، مرغوب فيه، مأمول الخ . .فلا تقوم كثرة أوجه الصلة القصدية إذًا في تراكم أفاعيل متحدة وتتابعها، بها يكون الموضع حاضرا قصديا من جديد مع كلّ أفعول، وإذًا على نحو متكرر، بل في أفعول واحد موحد بدقة من حيث يظهر له مرة واحدة موضّع *واحد* يكون أينما كان، في ذلك الحضور الوحيد، مرمي إليه بقصد مركب. ويمكننا بذلك أن نشرح تلك القضية بكلمات أخرى: لا يكتسب المعيش القصدي، بعامة، صلته بموضع ما إلا من واقعة أن معيش أفعول تصوّري، حاضرا فيه، يقدم *له الموضّع*. ولن يكون الموضّع شيئا لدى الوعي إذا

لم يقم بتصوّر يجعل منه بالضبط موضّعا ويسمح له، بذلك، أن يصير أيضًا موضّع شعور أو رغبة الخ . .

من الواضح أن هذه السمات القصدية الجديدة ينبغي ألاّ تفهم بوصفها *أفاعيل تامة ومستقلّة*. ذلك أنها ليست قابلة لأن تفهم من دون أفعول تصوّر موضِّع مؤسَّس فيه إذًا. إن موضعا ما أو مطلوبا ما مرغوبا فيه وغير متصوّر بالتعالق في تلك الرغبة ومعها، لن يوجد في الواقع وحسب، بل سيكون أيضًا غير قابل للفهم إطلاقا. والأمر على النحو نفسه في كلّ حالة. ثمة هنا إذًا مطلوب من رتبة القبليّ: القضية العامة التي تنص عليه هي *قانون ماهويّ* يفرض نفسه ببداهة. علينا بالتالي ألا ننظر، مثالا، إلى ربط الرغبة بالتصوّر المؤسس بوصفه ربطا لشيء ما يمكنه، بما هو كذلك هنا، أن يوجد ليّاه أو أن يكون سلفا ليّاه القصد الموجه إلى موضع؛ وعلينا على العكس، أن ننظر اليه بوصفه تدخل عامل لامستقلّ هو العامل القصدي، وبوصفه لا يفكَّر من دون تلك الصلة القبلية بل، بالضبط، لا يمكنه أن يظهر أو حتى أن يكتسب تلك الصلة الا بالتداخل الأوثق مع تصوّر ما. وهذا *الأخير* هو على أي حال *أكثر* من مجرد *كيفية أفعول*، ويمكنه، على عكس كيفية الرغبة المؤسس عليها، أن يكون حقا ليّاه بما هو «مجرد» تصوّر، أي أن يقوم ليّاه بما هو معيش قصدي عينيّ.

وسنضيف أيضًا إلى هذه الشروحات ملاحظة يجب ألاّ تغيب عن بصرنا بالنسبة إلى تفكرات لاحقة؛ ذلك أنه يمكن أن نأخذ (كما يمكننا أن نوافق على ذلك المعنى الذي يفهمه برنتانو) كأمثلة صالحة عن مجرد *التصوّرات*، جميع حالات مجرد التصوّر الخيالي حيث لا يطرح الموضَّع الفيميائي بوصفه موجودا أو غير موجود، وحيث لا يكون على صلة بأي أفعول آخر، أو أيضًا الحالات التي فيها نلقف تعبيرا ونفهمه، ولنقلْ جملة خبرية، من دون أن نقرر إن كنا نصدقها ام لا. وبهذا التضاد مع سمة التصديق الذي إضافته وحدها تنجز الحكم، إنما يمكن لأفهوم مجرد التصوّر أن يوضح، ونحن نعلم أهمية الدور الذي يلعبه بالضبط هذا التضاد في نظرية الحكم الحديثة .

ونرجع الآن إلى قضيتنا: من المغري جدا لنا، على ما ذكرنا بداية، أن ننقل المطلوب الذي تعبر عنه القضية، والذي عرضناه أعلاه، إلى تفسير العلاقة بين

المادة والكيفية، وأن نعرِّف تلك العلاقة كما يأتي: يستند تماهي المادة حين تتغير الكيفية، إلى التماهي «الماهويّ» للتصوّر الذي يصلح لها كأساس. بكلام أخر: حين يكون للأفاعيل «المضمون» نفسه ولا تتمايز من حيث ماهيتها القصدية إلا لأن أحدها حكم والاخر تمنٍّ والثالث شك الخ.، متعلق بذلك المضمون، يكون لها عندئذ «ماهويّا» التصوّر نفسه كأساس. وإذا كان التصوّر يؤسس حكما، فهو (بالمعنى المعطى الآن بالمادة) مضمون حكميّ. واذا كان يؤسس رغبة فهو مضمون رغبويّ، الخ..

سمِّي التصوّر نفسه للتو: *ماهويّا*. لم نكن نعني بذلك أن المادة والتصوّر المؤسس له كانا حقا الامر نفسه بعينه، حيث إن المادة ليست سوى أوان مجرد من الأفعول. وحين نتكلم على تصوّر هو نفسه ماهويّ، يدور الأمر بالاحرى، تبعا لملاحظاتنا السابقة، بالضبط على تصوّرات من مادة واحدة بعينها، ويمكنها أيضًا ان تتميز فيميائيا بآونة لا تتعلق بالمادة. وحيث إن الكيف هو أيضًا نفسه، فإن لجميع تلك التصوّرات «الماهية القصدية» نفسها.

يحصل عن ذلك إذن الأمر الآتي:

في حين تكون كلّ ماهية قصدية أخرى مركَّبا من كيفية ومادة، تكون ماهية التصوّر القصدية مجرد مادة - أو مجرد كيفية - بحسب الاسم الذي نرغب بأطلاقه. بكلام آخر، سيسوغ مجرد كون الماهيات القصدية لجميع الأفاعيل الأخرى مركبةً، وذلك على نحو أنها تتضمن بالضرورة ماهيةً تصوّرية بوصفها إحدى عناصرها، سيسوغ ان نتكلم، بالمناسبة، على الفرق بين الكيف والمادة حين نعني، بهذا اللفظ الاخير بالضبط، ماهية التصوّر تلك التي تصلح بالضرورة كأساس. ولهذا السبب بالضبط، وفي حالة الأفاعيل البسيطة التي ستكون بالضبط مجرد تصوّرات، يندثر كلّ ذلك الفرق. وسيكون علينا أيضًا أن نقول: لا يعني الفرق بين الكيفية والمادة أي فرق بين جنسين متميزين أساسا من الآونة المجردة للأفاعيل. *ولن تكون المواد نفسها*، إذا ما نظر اليها لِيّاها، *سوى «كيفيات» أي كيفيات تصوّر*. وسيكون ما سميناه ماهية قصدية للأفاعيل بالضبط كلّ ما هو كيفي فيها وكلّ ما سيشكل، في الواقع، الماهويّ فيها بالتضاد مع ما يتغير عرضيا.

وعليه سيقال الوضع على النحو الآتي:

إذا كان أفعول ما أفعولا بسيطا، واذا كان بالتالي مجرد تصوّر، فإن كيفيته ستتطابق مع ما أسميناه ماهية قصدية. وإذا كان أفعولا مركبا - يشكل جزءا منه كلّ أفعول مختلف لمجرد تصوّر وكذلك للتصوّرات المركبة - فإن الماهية القصدية لن تكون عندئذ سوى مركب من كيفيات متعالقة في وحدة، ومؤسسة بذلك كيفة واحدية شاملة، بحيث إن كلّ كيفية بدئيية أو كلّ مركب، في هذا التشكيل، ليس هو نفسه كيفية تصوّرية، عليه، من جهته، أن يكون مؤسَّسَا لكيفية تصوّرية سيكون، في هذا الدور، أو سيسمَّى «المادة»، وسيسمَّى، بالصلة بالفعل المركب الشامل، المادة الشاملة .

§ 24 صعوبات

مشكلة تمييز أجناس الكيفية

مهما كان هذا الفهم مقنعا في مجمله ومهما كانت البداهة التي يستند اليها لا مرية فيها، فأنه مع ذلك من نوع لا يستبعد، بأي شكل، إمكانات أخرى. قد تقوم بداهة يشار إليها (بداهة قضية برنتانو)، إلا أن السؤال هو ما إذا كنا لا نُسقط فيها ما لا يقوم هو إيّاه قط. وما هو مذهل، على أي حال، هو ذلك التفضيل الذي نخص به التصوّرات[1]، بما هي الجنس الوحيد من المعيش القصدي الذي يمكن لماهيته القصدية أو، ما يعني الأمر نفسه، لكيفيته القصدية أن تكون بسيطة حقا؛ وبهذه المناسبة إنما تبرز *الصعوبة الأتية: كيف علينا أن نفهم التفريق النوعي الأخير بين مختلف أجناس الماهيات القصدية* (لنقل باختصار، أجناس القصود). وعلى سبيل المثال، حين نصدر حكما، ألا يكون القصد الشامل لهذا الحكم، الأوان المتناسب، في أفعول الإخبار، مع دلالة الجملة الخبرية، ألا يكون مركبا، مؤلفا من القصد التصوّري الذي يعطينا تصوّر المطلوب ومن القصد المتمم بما هو سمة خاصة من الحكم بفضله يمثل المطلوب على طريقة الكائن؟ ونتساءل ما

(1) نشدد من جديد على «مجرد» التصورات التي تقابل أفاعيل التصديق. وسندرس بالتفصيل في الفصلين القادمين، ماذا سيحل بمعنى قضية برنتانو، إذا ما اتخذنا أفاهيم تصور أخرى كأساس.

الذي يحل عندئذ بالفرق النوعي الأخير لتلك القصود المتمِّمة؟ ينحصر جنس القصد الأعلى سواء كان ذلك بلا توسط أم بتوسط، في صنف القصد الحكمي الذي علينا بالطبع أن ننظر اليه فِيّاه وحسب، بصرف النظر عن القصد التصوّري المزعوم مؤسِّسا. فهل هذا الصنف هو إذًا الفرق النوعي الأخير؟

كي تظلّ الأفاهيم واضحة، نستعين في معالجتنا بمثال مؤكد عن التفريق الحقيقي في ماهية جنس ما. بالمعنى الماهويّ، تعود إلى ماهية الجنس كيفية أن تتخصص في الصنف: لون، والى هذا الأخير بدوره أن يتخصص في الأحمر الذي يندرج تحته؛ وبدقة أكبر، في طيف أحمر معين؛ وحين يكون هذا الطيف الفرق النوعي الأخير لا يعود يسمح بتفريق حقيقي آخر داخل هذا الجنس؛ وما هو ممكن في هذه الحالة وحده، هو الامتزاج مع تعينات أخرى منتمية إلى أجناس أخرى، تعينات هي بدورها فروق أخيرة نسبة إلى أنواعها. وقد يؤثر هذا الامتزاج أيضًا بطريقة معيَّنة في المحتوى، إلا انه لا ينشئ تفريقا بالمعنى الحقيقي للفظ[1]. وعلى هذا النحو يمكن للأحمر «نفسه» أن يتخذ امتداد هذا الشكل أو ذاك. الأوان *أحمر* يتبدل لكن ليس *بما* هو كيفية: يتغير بقدر ما يتغير أوان الجنس الجديد: امتداد، الذي ينتمي ماهويّا إليه. أقول: الأوان الذي ينتمي *ماهويًا* إليه، لأن من ماهويّة اللون بعامة أن لا يمكنه أن يكون من دون امتداد.

لنرجع الآن إلى حالتنا. ونسأل ما شأن السمة الحكمية التي تنضاف، في الحكم العينيّ إلى التصوّر المؤسَّس، هل هذه السمة شيء ما متماثل إطلاقا في الأحكام جميعا؟ وهل إن صنف القصد الحكمي (مفهوما على نحو محض أمثلي، وصنف بسيط حقا لا يركّبه أي تصوّر) سلفا، وبصحيح العبارة، فرق نوعي أخير؟[2]. لا يزال لا يمكننا التردد في التسليم بذلك. لكن، إذا ما سلمنا وحاولنا من ثم، استطرادا، أن نسلم بذلك بالنظر إلى جميع *الأنواع القصدية*

---

(1) راجع البحث III § 4 وما يليها.

(2) لم أشأ أن أخذ بالحسبان هنا الأنواع الدنيا القابلة لأن يشك بها: «الأحكام الموجبة» و«الأحكام السالبة». إذ يمكن لمن يسلم بهذه الأنواع الدنيا، في النقاش الراهن أن يستبدل أينما كان «حكم» بِـ «حكم موجب وحسب»؛ ومن ينكر تلك الأنواع يمكنه أن يفهم شروحاتنا حرفيا. ذلك لن يمس الماهوي في توسيعنا .

سنصطدم بصعوبات جدية في ما يخص *التصوّرات*. لأنه إذا لم يكن ثمة من تفريق داخل صنف التصوّر فأن الفرق النوعي بين هذا التصوّر وذاك، ومثالا الفرق بين تصوّر قيصر وتصوّر البابا، لن يخص القصد التصوّري بما هو كذلك. فما الذي سيفرق عندئذ تلك التصوّرات أو، كي نعبر بدقة أكبر، تلك الماهيات القصدية، تلك *الدلالات* التصوّرية؟ ستكون إذن بالضرورة مركَّبات مؤلفة من سمة (كيفية) «تصوّرات» ومن سمة أخرى من جنس مختلف تماما؛ وحيث إنه من الواضح، داخل السمة الأولى من هاتين السمتين، سيكون كلّ تفريق في العلاقة بالموضّع قد اندثر، فأن السمة الثانية هي التي ستتمِّمه في الدلالة التامة. بكلام أخر، سيكون إذن من الممتنع أن تكون الماهية القصدية العائدة إلى التصوّر (في أمثلتنا، إلى الدلالة) هي الفرق النوعي الأخير للقصد التصوّري بعامة؛ لكن سيلزم أيضًا أن يلتحق بالقصد التصوّري المتناسب والفرق الأخير، تعينٌ جديد تماما من جنس آخر تماما، وستكون كلّ دلالة تصوّرية مركَّبا من «قصد تصوّري» ومن «مضمون»، أي من وحدتين أمثليتين، من جنسين مختلفين، مرتبطتين ارتباطا وثيقا إحداهما بالأخرى. وعلينا أن نقول، بالعودة إلى الأسماء المستعملة سابقا: إذا حسبنا، كما فعلنا اعلاه، أن افتراق كلّ أصناف القصود على النحو نفسه أمر بيّن، سيكون علينا من جديد أن نقرر إقامة فرق ماهويّ بين كيفية الأفعول والمادة. والطرح الذي بموجبه ستكون المادة، بمعنى تعريفنا السابق، متماهية مع الماهية القصدية لتصوّر يشكل أساسها، وستكون هذه الماهية إيّاها متماهية بدورها مع مجرد كيفية تصوّرية؛ هذا الطرح لا يعود بالإمكان تدعيمه.

§ 25 تحليل أدق للحلّين الممكنين

سيتساءل بعضهم هنا بدهشة: لمَ كلّ تلك التعقيدات من أجل صعوبات قد خلقناها بأنفسنا. مع ذلك، سيكون كلّ شيء في غاية البساطة. سيكون لكلّ أفعول تصوّري، بالطبع، السمة العامة لأفعول من صنف التصوّر، والسمة هذه لن تقبل أي تفريق حقيقي. فما الذي سيفرق حينها تصوّرا من تصوّر آخر؟ «المضمون» بالطبع. تصوّر البابا سيصور بالضبط البابا وتصوّر القيصر، القيصر.

والحال، إن الوحيد الذي يمكن أن يكتفي بـ«تحصيل الحاصل» هذا، هو

ذاك الذي لم يتبين قط بوضوح الفروق الفيميائية (لجهة الوحدات الأمثلية، والفروق النوعية) التي تفرض نفسها في هذا المجال، ولا بخاصة التفريق الأساسي في المضمون بما هو موضّع وبما هو مادة (معنى لقفي أو دلالة)؛ وكذلك، من لا يولي كلّ جهده، حيث سيكون من المهم أكثر من أي وقت التشديد على ذلك ، حقيقة أن الموضّع، بالمعنى الخاصيّ، هو لا شيء «في» التصوّر.

ليست التعقيدات إذًا نافلة بالمرة. فموضّعات هي *لا شيء في التصوّر* لا يمكنها *كذلك أن تولّد فرقا* بين *تصوّر وتصوّر* ولا بخاصة بالتالي فرقا يصير، إذ يطلع من المضمون الخاص بكلّ تصوّر من تصوّراتنا، مألوفا لدينا جدا ويتعلق *بما* يتصوره. فإذا ما فهمنا، إذ ذاك، هذا ال«بما» بوصفه «المضمون» الذي يجب تفريقه عن الموضّع المقصود والملازم للتصوّر عينه، عندها سيطرح بالضبط السؤال لمعرفة بأي معنى علينا أن نفهم هذا ال«مضمون». ولا نجد هنا أي احتمال آخر سوى الاحتمالين اللذين ألمحنا إليهما سابقا واللذين سنوضحهما مرة أخرى بأقصى ما يمكن من الصرامة والوضوح.

إما أن نسلّم بأن ما يشكل، في المضمون الحقيقي للتصوّر، الماهية القصدية المتغيرة وبذلك وفي الوقت نفسه، الصلة المتغيرة بالموضّع، إنما هي الكيفية التصوّرية إيّاها التي تفترق تارة بهذا النحو وطورا بذاك. إن تصوّريَّ البابا وقيصر (وليس البابا والقيصر إيّاهما) يفترقان بالضبط على نحو ما يفترق اللونان *أحمر وأزرق* (مفكَّرين أحدهما والآخر بوصفهما فرقين متعينيّن، «طيفين»). العام هو التصوّر، والخاص هو تصوّر محدد تماما من حيث ماهيته الدلالية، وتصوّر يستند إلى فرق أخير. وهكذا، في مثالنا، فإن العام هو *اللون*، والخاص هو *هذا اللون* المعين أو *ذاك*، هذا *الطيف* الأحمر وذاك الطيف الأزرق. وأن يعود تصوّر ما إلى موضّع ما، وذلك بطريقة ما، فإن ذلك لا يدين به بالتأكيد إلى عملية يمارسها على الموضّع القائم فِيّاه برانيا، كما لو أنه كان «يتوجه» إليه بالمعنى الحرفي للكلمة أو كما لو أنه، بأي طريقة أخرى، كان يهتم به أو يتداوله، ومثالا، كما تفعل اليد التي تكتب مع الريشة ؛ هذه الصلة بالموضّع لا يدين بها بأي شكل إلى شيء ما يظل على نحو ما برّانه، بل يدين بها حصرا إلى سمته الخاصة. وتصلح

هذه الملاحظة الأخيرة بالنسبة إلى كلّ لقف؛ أما في ما يخص التصوّر المعني في الحالة الراهنة فيعيَّن على النحو الآتي: إن كلّ تصوّر معطى هو بالضبط، *وبفضل* مجرد *كيفيته التصوّرية الفارقة على هذا النحو أو ذاك*، تصوّر *يتصوّر ذلك الموضّع بتلك الطريقة*.

وإما أن نسلم بإمكان *ثانٍ* يعرض لنا هنا: إن الماهية القصدية التامة (أو، في أمثلتنا، إن الماهية الدلالية التامة) التي تتعرض لتجريد مؤمثِل للتصوّر (الواحد أمثليا) «البابا» أو دلالة لفظ «البابا» هي شيء ما معقّد ماهويّا يمكنه أن يُفكك إلى أوانين مجردين: أحدهما هو الكيفية التصوّرية، أو سمة أفعول التصوّر مأخوذة، فِيّاها وأينما كان، متماثلة؛ والثاني هو «المضمون» (المادة) الذي لا ينتمي إلى الماهية الباطنة لتلك السمة بوصفها *فرقها* بل الذي ينضاف، بالضبط، إليها وينجز دلالتها التامة. يتصرف أول هذين الأوانين مذ ذاك بالنسبة إلى الثاني، مثلما يتصرف، في حالة مقارنة، *اللون المعيّن* بالنسبة إلى الامتداد. كلّ لون هو لون امتداد معيّن، وكذلك كلّ تصوّر فهو تصوّر مضمون معيّن. من جهة ومن أخرى، ليس هذا التعالق عرضّيا بل هو حقا ضروري وقبلي.

توضح المقارنة أيضًا، كيف نود أن نفهم هذا الصنف من التركيب وكيف يجب أن يُفهم من وجهة نظرنا الآن. يدور الأمرعلى تركيب ما زلنا نفتقد إلى اسم خاص به حقا. يتكلم برنتانو وبعض أتباعه في هذا الصدد على اقتران الأجزاء الميتافيزيقية؛ ويفضِّل شتُمْف اسم الأجزاء النعتية. وتقدم ارتباطات الخصائص الباطنة الموحَّدة للأشياء الفينمانية الخارجية، المثال النموذجي الذي على أساسه يجب أن نفهم فكرة الصورة التركيبية هذه. وعليه يجب حقا أن نحسب أن السمة المتممة التي تنضاف، بما هي مضمون معيَّن إلى السمة المحض للكيفية التصوّرية، القابلة للفصل بالتجريد وحسب، يجب أن ينظر إليها حقا بوصفها منتمية إلى جنس جديد. لأنه إذا ما أردنا أن نفهمها بدورها كسمة كيفية سنرى على الفور تراكما جديدا من الصعوبات التي نجهد لتجنبها ولن نكون قد بدّلنا سوى الأسماء.

لو كان يمكننا إذن أن نقرر فصل «المضمون» أو «المادة» عن الجنس: كيفية الأفعول، لوجب علينا أن نقول: إن السمة الكيفية التي تجعل، لِيّاها، من التصوّر

تصوّرا وتجعل بالتالي أيضًا من الحكم حكما، ومن الرغبة رغبة الخ . ، ليس لديها في ماهيتها الباطنة أي صلة بموضّع. لكن، وعلى أي حال، فإن في هذه *الماهية تتأسس* صلة ذات قيمة قانونية أمثلية تجعل أن مثل تلك السمة لا يمكن أن توجد من دون «مادة» متمِّمة، بها وحدها تدخل الصلة بالموضّع في الماهية القصدية التامة، ومن ثم في المعيش القصدي العينيّ إيّاه. وتنتقل هذه الخاصية بالضبط إلى الماهية الدلالية للمعيشات التعبيرية، وبالتالي إلى تلك الماهية التي جراءها نتكلم، مثالا، على الحكم نفسه الذي يطلقه أشخاص مختلفون حين يخبرون به. فالدلالية، بالمعنى الأمثلي للدلالة، تشكل في المعيش الحكمي العينيّ السمة الأفعولية للإثبات الحكمي (الكيفية الحكمية المجردة) بالتداعي «النعتي» مع المضمون (المادة الحكمية) الذي عبره تتم الصلة «بالموضّع» أي بالمطلوب. وسيجب القول عندها إن هذا الإثبات الحكمي لا يفكّر قط قبليا من دون مضمون مثلما لا يفكّر لون من دون امتداد.

§ 26 فحص الفهم المقترح ورفضه

كيف ينبغي أن نحسم أمرنا بين الإمكانين الماثلين اللذين عرضناهما بحياد متساوٍ؟

إذا ما سلمنا *بالإمكان الأول*، سيظهر التصوّر، في سلسلة المعيشات القصدية بوصفه استثناءً غريبا. ذلك أنه، داخل الجنس الماهويّ *للكيفية القصدية* الذي تضم الكيفيات الآتية بوصفها أصنافا من نسق متماثل: *التصوّر*، *الحكم*، *الرغبة*، *الإرادة الخ.* ، يفرق االصنف: *تصوّر*، بكلّ الفروق التي نسميها: تصوّرا لهذا «المضمون» أو ذاك (هذه المادة أو تلك) وفي المقابل، تكون كيفات الحكم، والرغبة، والإرادة الخ. ، فروقا أخيرة؛ وفي حالتنا، لا تكون فروق المضمون سوى فروق في كيفيات التصوّر تتراكب معها أو تصلح لها «كأساس». بخلاف ذلك، *لن* يمكن فهم المسألة. لأن التماثل سيكون ممتنعا إن حسبت المضامين الفارقة للأحكام المختلفة وكذلك المضامين الفارقة للتمنيات والإرادات المختلفة الخ. ، بمثابة فروق في الأصناف الكيفية: الحكم والرغبة والإرادة الخ. . حيث إن أصنافا محض مختلفة قد لا يكون لديها الفروق الأخيرة *نفسها*.

ألا يحل محل التضارب هذا تضارب آخر إذا ما كان علينا الآن أن نُسلم بأصناف مختلفة متماثلة لا تزال لبعضها فروق أخيرة *تحتها*، في حين ينبغي أن تكون سائر الفروق الأخرى، هي *إيّاها*، فروقا أخيرة؟

ثم، إذا ما انحزنا لصالح الإمكان *الثاني* فإنه سيجرنا على الفور، على ما يبدو إلى تغيير فهمنا أكثر بعد. إذ هل سيكون لدينا، في هذه الحالة، دافع جدي للحفاظ على هذه العبارة: إن كلّ معيش قصدي هو إما «مجرد» تصوّر وإما يستلزم، كأساس ضروري، تصوّرات؟ إن مثل هذا التفضيل للتصوّرات ـ بما هي *أفاعيل* ـ ومثل هذا التركيب لكلّ الأفاعيل التي ليست فِيّاها تصوّرات، إن كلّ ذلك يشبه على الأرجح فرضا لا هدف له. إذ، بحسب القناعة الموجِّهة هنا، لا تتحد «المضامين»، مفهومة بوصفها معيشات من جنس *خاص*، مع السمة الأفعولية للتصوّر إلا بالتركيب (وإن بالتركيب الأكثر جوانية لتلك الخاصيات الموجبة الجوانية)، وتتبدى هذه الطريقة في التركيب قادرة على توليد ما نسميه أفعول ذلك المضمون، فلماذا يكون الأمرعلى خلاف ذلك أو، على الأقل، لماذا يجب *أن* يكون على خلاف ذلك فيما يخص أفاعيل من صنف آخر؟ إن صورة التركيب المذكورة المتعلقة بكيفية التصوّر و«المضمون»، تشرط من جهة واحدة الكلّ: *تصوّر هذا* المضمون. فلماذا، في أفاعيل أخرى وفي الحكم على سبيل المثال، لا تولِّد صورة التركيب نفسها، بالصلة مع كيفية الحكم والمضمون، الكلّ: حكم *هذا* المضمون؟ .

قد يكون ثمة قانون بموجبه يستلزم *تميّزُ* بعض أصناف الأفاعيل توسّطا؛ قد لا يمكن لكيفيات أفاعيل عدة أن تمثل إلا في تركيب ما بحيث يكون لها بالضرورة كأساس، في الأفعول الإجمالي، كيفيات أفاعيل أخرى تعود إلى المادة نفسها؛ ومثالا، قد يكون على تصوّر هذه المادة وكذلك على اقترانه بالمادة أن يكون موسّطا. لكن، ما لا يبدو لنا بديهيا ولا معقولا جملة، هو أن يجب على الأمر أن يكون أبدا وفي الحالات كلها على هذا النحو؛ وبخاصة أن صنف أفعول «مجرد التصوّر»، المقصود هنا، يلعب دورا بالغ الأهمية، وأنه من ثم لا يمكن لأي أفعول لا يكون هو إيّاه مجرد تصوّر، أن يكتسب مادته إلا بتوسط مثل ذلك التصوّر.

§ 27 شهادة الحدس المباشر
التصوّر الإدراكي والإدراك

نخلص من هذا الحجاج مع ما يجب أن يُدخله، بدايةً، *فحصُ* التنازعات حول تلك المعطيات الوصفية، مع «شهادة الإدراك الباطن» أو، كي نستخدم تعبيرا لدينا أسباب حقيقية لتفضيله، مع شهادة التحليل الماهويّ الحدسي واللاموسّط للمعيشات القصدية. إن قلب وجهة النظر *في العرض* أمر مشروع وضروري أحيانا. قد لا يكون في نيّتنا أن ننكر على بداهة الحدس الماهويّ المحايث المعلوم جيدا، ـ أو كما جرت العادة على قوله خطأ في مثل هذه الحالة، على «الإدراك الباطن» ـ كلّ الأهمية التي له بالنسبة إلى نظرية المعرفة. إلا أن ذلك لا يمنع قط أنه يمكن لشهادته، ما إن تذكر وإذًا ما إن تصاغ وتقال أفهوميا، أن تفقد كثيرا من قوتها وأن تفسح من ثم في المجال لشكوك مبرَّرة. ويصل بعضهم، بالاستناد إلى «الإدراك الباطن» نفسه، إلى وجهة نظر ما؛ في حين يصل الآخرون إلى الوجهة المعاكسة؛ بعضهم يُدخل فيه أو يقرأ فيه شيئا ما وبعض آخر شيئا آخر. والأمرعلى النحو عينه في حالتنا. والتحليلات التي قمنا بها هي بالضبط التي تمكننا هنا من تعرف الأوهام الناجمة عن تفسير معطيات الحدس الماهويّ فيميائيا، ومن تمييزها وتقييمها وهْما وهْما. والأمرعلى النحو نفسه بالنسبة إلى بداهة العبارات العامة التي تصاغ على أساس الحدس الباطن للحالات المفردة: كون هذا الحدس مضادا للتفسيرات التي تحل محل المعطى.

[قلنا أعلاه إن الكلام يجري *خطأ* على إدراك باطن بدلا من حدس ماهويّ محايث حين تُذكر عادة «بداهة الإدراك الباطن». ذلك أننا، إذا ما نظرنا عن كثب، سنرى أن هذا اللجوء إلى البداهة يصلح لتعيين المطلوبات التي إما أن تكون هي نفسها *علاقات ماهويّة* للفلك محض الفيميائي، وإما مجرد انتقالات لتلك العلاقات إلى فلك الواقع السيكولجي. لا يمكن لتعينات المطلوبات الفيميائية، بأي وجه، أن تجد أساس معرفتها في *التجربة السيكولجيّة* ولا بخاصة في *الإدراك الباطن* بالمعنى الطبيعي للفظ بل تجدها على العكس فقط في *الحدس الماهويّ الفيميائي المؤمثِل*. قد ينطلق هذا الأخير من الأمثلة التي يقدمها الحدس الباطن؛ إلا أنه ليس من الضروري من جهة، أن يكون هذا الحدس الباطن بالضبط إدراكا باطنا راهنا ولا أي تجربة باطنة أخرى (تذكرا)، وعلى

العكس، يمكن لأي توهم باطن يخترع توهماته بكلّ حرية أن يصلح تماما له فقط شرط أن يكون على وضوح حدسي تامّ: بل سيصلح له أفضل من سواه. ومن جهة أخرى، يستبعد الحدس الفيميائي سلفا، كما شددنا على ذلك مرارا، كلّ إبصار سيكولجي وعلمي وكلّ إثبات لوجود واقعي، وكلّ طرح لطبيعة سيكولجيّة مع أشيائها المتحققة وأجسامها وبشرها بما في ذلك الأنا-الذات الأمبيري الخاص، وبعامة كلّ ما هو مفارق للوعي المحض. ويتم هذا الاستبعاد حقا بالضبط جراء أن الحدس الماهويّ الفيميائي يتحقق، بما هو أمثَلة محايِثة، على أساس الحدوس الباطنة بحيث يوجه نظر الأمثلة حصرا إلى المقوّمات *الخاصة*، الحقيقية أو القصدية، للمعيشات المُدرَكة، وبحيث يوصل إلى الحدس المطابق للماهيات النوعية المعيشة، الماهيات التي تتفردن في تلك المعيشات المفردة، وكذلك إلى العلاقات الماهويّة (إذًا «القبلية»، «الأمثلية») العائدة إليها. ومن الأهمية بمكان أن نوضح تماما هذا الموقف وأن نقتنع أنه من مجرد التوهم أن نعتقد، في النقاشات الخاصة بنظرية المعرفة (وكذلك في النقاشات السيكولجيّة كتلك التي تذكر فيها البداهة الوجوبية لإقامة قضايا عامة على معطيات الوعي)، أن مصدر تلك البداهات يجب أن يُبحث عنه في *التجربة* الباطنة وبخاصة في الإدراك الباطن وبالتالي في *الأفاعيل المُثْبِتة للوجود*. يشرط سوء الفهم الجذري هذا تلك الصورة الخاصة من السيكولجيّة التي تقوم على الظن أنه يمكن تلبية تطلبات منطق محض وآطيقا محض ونظرية محض للمعرفة والانتصار على الأمبيرية الجذرية بالكلام على بداهة وجوبية بل حتى على بداهة قبلية من دون أن نغادر حقا، أثناء ذلك، أرض التجربة الباطنة والسيكولجيا. أما مبدئيا، فلن نذهب أبعد من هيوم، الذي قد يتعرف القبلي بصورة *علاقات الأفكار*، إلا أنه قلما يميز في الوقت نفسه، مبدئيا، التجربة الباطنة من الأمثَلة، إلى حد أنه يختزل، إسميا، هذه الأخيرة إلى ملاحظة وقائع عرَضية].

فإذا ما شئنا الآن أن نفحص المسألة بالتفصيل، سيكون من *البديهي* بالطبع أن لكلّ معيش قصدي «تصوّرا» كأساس؛ فمن البديهي أنه لا يمكننا أن نحكم من دون أن نتصوّر مطلوبا نصدر عليه الحكم؛ والأمرعلى النحو نفسه بالنسبة إلى السؤال والشك والفرض والرغبة الخ. . لكن هل يعني «تصوّر» هنا الشيء نفسه الذي يعنيه ما وصفناه بتصوّر خارج هذه السياقات؟ الا يمكن أن نكون ذهبنا ضحية لبس ما، خاصة حين أولينا تلك البداهة قيمة قانون ينص على أن كلّ معيش أفعول إما أن يكون «مجرد تصوّر»، وإما أن يكون له «تصوّرات ما»

كأساس؟ وما يجعلنا نتردد بداية هو كون أننا حين نتمسك حقا بالمعيشات على نحو وصفي بصرامة، فإنه لا يمكن لتحليل الأفاعيل التي ليست «مجرد تصوّرات» إلى أفاعيل جزئية يُفترض أنها تتألف منها، لا يمكنه قط أن ينجح في جميع الحالات. لكن لنقارِن حالة تركيب حقيقية في طريقة الصلة القصدية بافتراض تماه تام للمادة، مع أي حالة من الحالات المشكوك فيها. لا يمكنني أن اتمتع بشيء ما من دون أن يكون ما اتمتع به قائما إزائي بحسب طريقة إعطائه، طريقة الإدراك، التذكر، وأحيانا طريقة الحكم بمعنى الإخبار الخ. . التركيب هنا لا شك فيه قط. وحين أتمتع، مثالا بما أدركه، فإن السمة الأفعولية لهذه المتعة تتأسس في الإدراك، ولهذا الأخير سمته الأفعولية الخاصة، وهو ينتج في الوقت نفسه، بمادته، مادة التمتع. يمكن لسمة التمتع أن تندثر تماما لكن الإدراك يبقى في ذاته لامتغيرا. فهو بلا شك مقوّم من مقوّمات المعيش العينيّ الإجمالي للتمتع.

ويعطينا الإدراك على الفور مثالا على تركيب للأفاعيل مشكوك فيه. ونفرِّق بصدده، كما في سائر الأفاعيل، بين الكيفية والمادة. وتظهر المقارنة مع مجرد تصوّر متناسب، ومثالا مع مجرد توهّم، كيف أن الموضّع نفسه يمكنه أن يُستحضر بوصفه هو نفسه (مع «المعنى اللقفي» نفسه) ومع ذلك بـ«طريقة» مختلفة تماما. في الإدراك، بدا الموضّع أنه حاضر «جسديا»، ولنقل شخصيا. وفي التصوّر التوهمي «خطر لنا وحسب» فهو «مستحضر» إنما ليس حاضرا جسديا. على أي حال، ليس هذا الفرق هو ما يهمنا في الحالة الراهنة. لأنه فرق ناجم عن آونة لا صلة لها لا بالمادة ولا بالكيفية، شأنه على سبيل المثال شأن الفرق بين إدراك موضّع واحد بعينه متصوّر بالمعنى اللقفي نفسه، وبين تذكّر هذا الموضّع الخ. . لنقارن إذن الإدراك مع أي «مجرد» تصوّر متناسب معه بصرف *النظر* عن مثل هذه الفروق. بحسب فهمنا، تعطى المادة، وهي عنصر مشترك مجرد، من جهة ومن أخرى، على نحو مختلف مع كيفية أفعول مختلف. بحسب الفهم الآخرالذي يبدو لنا عرضة للنقد، تكون المادة، الكامنة في أساس الإدراك، هي إيّاها بدورها كيفية أفعول، أعني كيفية لأفعول مجرد تصوّر مؤسِّس. فهل يسمح التحليل بالعثور على شيء ما كهذا ؟ وهل يمكن للإدراك،

بالتالي، أن يحسب بمثابة تركيب أفاعيل، وهل يمكن حقا أن *نفصل* منه مجرد تصوّر بوصفه أفعولا مستقلا؟

ربما سيثار هنا إمكان توهم متناسب بالضبط، وربما يفكّر أن على هذا التوهم، ما إن يكتشف بوصفه كذلك، أن يُفسر بوصفه مجرد التصوّر المنفصل الذي كان متضمنا، على أي حال في الإدراك، والذي كان يعطيه مادته. كان التوهم، طالما أنه لم يكن ليُتَعرّف بوصفه توهما، إدراكا بسيطا. لكن، اندثرت من ثم سمة الإدراك وسمة أفعول الاعتقاد ولم يبقَ سوى مجرد التصوّر الإدراكي. سيكون علينا أن نسلم استطرادا بالتركيب نفسه للإدراكات جميعا؛ في الحالات جميعها سيكون التصوّر الإدراكي الذي يعمل كأساس ـ والذي ستشكل كيفيته مادة الإدراك ـ متمَّما بسمة الاعتقاد.

لنعالج مثالا عينيّا بهدف إيضاح المسألة عن كثب: في نزهة لنا في دار العجائب نصادف على السلم سيدة غريبة تشير إلينا بحبّ ـ إنها دعابة دار العجائب المعروفة، إنها دمية، تلك التي خدعتنا للحظة. وطالما نحن فريسة هذا الوهم يكون لدينا إدراك بنفس مستوى سائر الإدراكات. نرى سيدة وليس دمية. وما إن نتعرَّف الوهم حتى يحصل العكس؛ سنرى منذ الآن دمية تصوّر سيدة. وبالطبع، حين نتكلم على تصوّر فإن ذلك لا يعني أن للدمية وظيفة أن تكون هيئة سيدة على نحو ما لتوهمات تماثيل الشمع «ل»نابوليون أو «ل»بسمارك وظيفة أن تكون هيئات في الدار نفسها. ليس إدراك الدمية إذًا بما هي كذلك مرتكزا إلى وعي مناتج؛ بل بالأحرى إن السيدة تظهر فقط مع الدمية بوصفها ليست سوى شيء واحد معها وفي الوقت نفسه: يتداخل هنا لقفان إدراكيان أو أيضًا ظاهرتان، ولنقل إنهما يتطابقان بمحتوى ظهوري معين. ويتداخلان مع تناقضهما، لأن نظر الانتباه يمكن أن يلتفت تارة إلى أحد هذين الموضوعين وطورا إلى الآخر، اللذين يظهران مع تقويضهما الواحد للآخر في كونه.

وقد يمكن القول عندها: على الرغم من أن التصوّر الإدراكي البدئي، في الحالة الراهنة، لا يتوصل إلى وجود منفصل بالكامل، بل يبرز بالتعالق مع تصوّر جديد هو إدراك الدمية، فإنه لا يعمل مع ذلك، في هذا الإدراك الأخير كأساس لإدراك حقيقي: ما هو مدرك هو الدمية وحسب، وحدها مطروحة في «اعتقادنا»

بوصفها حاضرة فعلا. نجح الفصل إذًا بطريقة تكفي تماما للهدف المنشود. إلا أن هذا الفصل لن يكون كافيا إلا إذا كان من المشروع حقا الكلام على فصل هنا؛ بكلام آخر: إذا كان يمكن لتصوّر السيدة، في الحالة الثانية، أن يحسب حقا بوصفه متضمنا في إدراك السيدة نفسها الذي كان في الحالة الأولى. لكن الإدراك يعني، في الحالة الثانية (ما إن يبدد الوهم)، الشيء نفسه الذي يعنيه الوعي الإدراكي «المنسوخ» في تنازع التصوّرين. وبالطبع، لا يوجد هذا الوعي الموصوف على نحو ما يظهر هنا، في الإدراك البدئي. للتصوّر الواحد وللآخر شيء ما مشترك، هذا صحيح؛ ففي مثالنا الذي لا يمكن، من وجهة النظر هذه، أن يختار على نحو أفضل، كانا متماهيين فيما بينهما بقدر ما يكون ذلك ممكنا بصورة عامة بين الإدراك والتصوّر المتناسب معه. كلّ منهما له *المادة* نفسها هذا صحيح (الأمرالذي لا يستدعي قط، من جهة أخرى، تماثلا مغالى فيه) إنها السيدة نفسَها التي تظهر في الحالتين وفي الثانية كما في الأولى، مع تعينات ظهورية هي نفسها ماهويّة. لكن، تُعطى لنا السيدة كواقعة، من جهة؛ ومن جهة أخرى، على العكس، كتوهم ظاهر «شخصيا» وغير موجود مع ذلك. يكمن الفرق من جهة ومن أخرى في الكيفيات. ولدينا، على أي حال، أو «يكاد يكون لدينا» الانطباع بأنها هي نفسها هنا، بأنها شخص حقيقي وواقعي. فالتماثل الفادح للمادة وللمكونات الأخرى غير الكيفية للأفاعيل توقظ في الواقع، الميل إلى دس وعي تخيّلي في الوعي الإدراكي. وحده التناقض المعيش الذي يطرأ على هذا الميل إلى الإدراك (الميل إلى الاعتقاد) الموجّه إلى السيدة التي تشير إلينا جراء إدراك الدمية (تمثال الشمع الخ) المتطابق جزئيا مع السيدة، إنما المستبعد له بآونته الأخرى، والذي يطرأ عليه بخاصة في كيفيته الاعتقادية، وحده هذا التناقض يمنعنا من الاستسلام فعلا لذلك الميل. لكن أيا كان الأمر، فثمة فرق من مثل: فكرة انه يمكن لذلك التصوّر أن يتضمنه الإدراك، تبقى مستبعدة. فالمادة نفسها هي تارة مادة إدراك وطورا مادة مجرد توهّم إدراكي. وذاك أمران من البديهي أنه لا يمكنهما أن يجتمعا في الوقت نفسه. لا يمكن للإدراك قط أن يكون في الوقت نفسه توهما للمُدرَك كما لا يمكن للتوهم أن يكون إدراكا للمتوهم.

ينجم عن ذلك، أن التحليل الوصفي لا يعطي قط الحق للفهم الذي، في

نظر كثير من الناس، يبدو واضحا بذاته، أعني: أن كلّ إدراك هو مركّب، فيه أوان للاعتقاد يشكل كيفية الأفعول الإدراكي، وينبني على *أفعول تام* مزود إذًا بكيفية خاصة من «التصوّر الإدراكي».

§ 28 مبحث نوعي للمطلوب في الحكم

نجد مطلوبا مشابها في فصل من الأفاعيل يهم بخاصة المنطقي هو فصل الأحكام. *ونتخذ هنا هذا اللفظ بمعناه الغالب الموجه إلى الإخبار (إلى ضروب الحمل)* والمستبعِد بالتالي الإدراكات والتذكرات والأفاعيل المشابهة (على الرغم من أواصر وصفية لاعرضية). ففي الحكم «يظهر» المطلوب لنا أو لنقل بكلام أوضح، يُعطى لنا بوصفه *مطلوبا* موضّعيا قصديا. لكن المطلوب، حتى حين يخص مدركا حسّيا، لا يكون موضّعا يمكن أن يظهر لنا على طريقة مدرك حسّي ما (سواء كان ذلك «حسا ظاهرا» أم «باطنا»). في الإدراك، يُعطى لنا موضّع ما بوصفه هٰذيّا جسديا. *ونسميه* كائنا حاضرا بقدر ما نصدر الحكم: *إنه*. .، على أساس ذلك الإدراك. وفي *الحكم* الذي يمكن أن يستمر في القيام بوصفه هو نفسه ماهويّا، حتى وإن افتقر إلى الإدراك، «فإن ما يظهر»، وما لدينا به وعي قصدي، ليس هو الموضّع الحسي الكائن بل واقعة *إنه*. . . إلى ذلك، يظهر لنا، في الحكم، أن شيئا ما مقوّم على هذا النحو أو ذاك، وأن هذا الظهور الذي يجب ألا يُفهم بالطبع بوصفه افتراضا شكيّا بل (بالمعنى القياسي لكلمة حكم) بوصفه رأيا جازما أو يقينا أو قناعة، يتحقق بعامة في صور مختلفة من حيث المضمون؛ إنه زعم أن: ب هو *أو ليس* هو؛ *أن* ب هو ح *أو ليس* ح؛ *وأنه: إما* ب هو ح *وإما* س هو ج *الخ*(*). .

نسمي *موضوعيَّ الزعم الحكمي*، *مطلوبا معنيًّا*؛ ونفرِّقه، في المعرفة التفكرية، عن *الحكم إيّاه*، مفهوما بوصفه الأفعول الذي فيه يمكن لهذا أو ذاك أن يكون له هذه الطريقة في الظهور أو تلك على نحو ما نُفرِّق، في الإدراك،

(*) أذكّر بأن هو بإزاء ist *وإنه* بإزاء es ist حيث إن تأدية ذلك بفعل *كان*/ يكون، تلتبس بالعربية على القارئ.

الموضّع المُدرَك من الإدراك بوصفه أفعولا. ويدفعنا هذا التشابه إلى أن نتفحص في الحالة الراهنة أيضًا، وتلك هي المسألة النزاعية، *ما إذا كان* ما يُشكل *المادة*، في أفعول الحكم، وبالتالي *ما إذا كان ما يعين الحكم بوصفه حكما يتناول ذلك المطلوب*، يكمن في *أفعول تصوّريّ تأسيسي*. جراء ذلك التصوّر سيكون المطلوب بداية متصوّرا، وإلى هذا «المتصوّر» إنما سيعود الأفعول المُثْبِت للحكم بوصفه أفعولا جديدا، أو بدقة أكثر بوصفه كيفية جديدة لأفعول ينبني عليه.

والحال، لا أحد يشك في أن لكلّ حكمٍ (قبلي، أي في عموميته الماهويّة) تصوّرا يشاركه في المادة، ويتصور بالتالي ما به بالذات يحكم الحكم. ذلك أنه، وعلى سبيل المثال، يتناسب والحكم: *كتلة الأرض هي تقريبا 1/325000 من كتلة الشمس*، الأفعول الذي يقوم به من يسمع ويفهم هذا التصريح، بوصفه «مجرد» تصوّر يصاحب الحكم، إنما لا يجد سببا ليقرر أن يصدر حكما. ونطرح عندها السؤال: هل هذا الأفعول نفسه هو أيضًا جزء مكون للحكم ويختلف عنه فقط بالقرار الحكمي الذي *ينضاف* زيادة إلى مجرد التصوّر؟ من جهتي أجهد عبثا لأجد تأييدا لمثل هذا الفرض في تحليل وصفي. إذ لا يمكننا أن نلاحظ سوى الغياب المطلق لهذا الازدواج الذي نصادر عليه هنا في كيفية الأفعول. *وبالطبع*، علينا ألاّ نستخرج، بذريعة التحليل ، حجة *التحدّث* عن مجرد تصوّر. إن مجرد (المجرد) يشير هنا، كما بعامة، إلى نقص؛ لكن لا يوجد دائما إمكان لعلاج نقص ما باللجوء إلى مُتَمِّم. وهكذا نضاد بالإدراك «مجرد» التخيل. وما يميزهما يكمن في أفضلية لجهة الإدراك إنما ليس في شيء إضافي. وعلى النحو نفسه، حين نتحدث عن مجرد تصوّر بالتضاد مع حكم ما فإن أفضلية الثاني تتناسب ونقص الأول، أعني الأفضلية التي تضفي سمة الحكم التقريرية بالنظر إلى المطلوب الذي ليس سوى متصوّر بالضبط.

§ 29 تتمة. «التأييد» أو «الموافقة» على مجرد تصوّر المطلوب

ربما سيجد آخرون أن التركيب الذي لا نتوصل إلى كشفه، يظهر بوضوح في بعض الحالات. وهم يذكرون بخاصة المعيشات المعروفة جيدا حيث يكون لدينا في الذهن، في غياب أي قرار حكمي لاموسّط، مجرد التصوّر الذي *تنضاف*

إليه وفقط فيما بعد، *الموافقة* (التأييد أو تبعا لحالة الرفض أو الرمي) بوصفها أفعولا جديدا بداهة.

ولن نشك بالطبع بهذه البداهة؛ لكن لدينا الحق في أن نجرب تفسيرها بشكل مختلف هي وكلّ هذا الأمر. صحيح أن أفعولا جديدا ينضاف إلى «مجرد التصوّر»، بمعنى أنه يعقبه ويتأكد هكذا في وعينا. إلا أن السؤال هو ما إذا كان *هذا الأفعول الجديد يتضمن حقا وتماما الأفعول القديم فيه*؛ وبدقة أكثر، ما إذا كان الجديد يتولد ببساطة من القديم بحيث إن *الكيفية النوعية للحكم*، سمة الاعتقاد، *تنضاف إليه*، أي إلى مجرد التصوّر وتتمم بذلك المعيش العينيّ للحكم، تقريبا على غرار ما تنضاف كيفية أفعول اللذة إلى أفعول الإدراك وتُتمم بذلك الأفعول العينيّ للذة. ليس ثمة من شك في أن مقوّما متماهيا، في تولد الأفعول الجديد هذا من القديم، قد احتُفظ به، وأن ما أسميناه المادة متضمن فيه. لكن، ليس من الضروري أن يكون هذا المقوّم الماهويّ أفعول تصوّر تاما، ولا أن يكون التغيّر الوحيد إضافة كيفية جديدة مؤسَّسة فيه. وقد يمكن أيضًا أن نفسر هذا المسار بالقول: إن السمة النوعية للتصوّر، في الأفعول الأصلي لمجرد تصوّر، *تنفصل* بوساطة السمة الحكمية، في حين أن ما هو متماهٍ، بما في ذلك المادة، يمكن أن يقوم في أوان مجرد لن يشكل ليّاه أي أفعول تام.

وعلينا مع ذلك، أن نكون أكثر دقة. لم نصف قط، بالفكرة التي جربنا، سوى جزء من ذلك الأمر، وما ينقص بخاصة هو بالضبط ما يؤسس الحديث عن *موافقة*. لنتخذ أساسا، لوصف أكثر انتباها، مثالا سنتكلم فيه بخاصة على موافقة: نعطي موافقتنا على حكم يصدره شخص آخر. لا يوقظ حديثه من جهتنا، بلا توسط، الحكم الذي يتوافق مع حكمه: القيام بـحكم *موافق*، وقبول التواصل ببساطة لا يعني إعطاء الموافقة. لأجل ذلك، يجب بالأحرى، وبداية، أن نفهم ذلك الخبر من دون أن نحكم بأنفسنا، وبالتالي أن يكون لدينا وعي بما هو مخبر به بوصفه «*مجرد مقترح*»، ومن ثَم *أن نتفحص* وأن نمارس فيه *تفكُرنا* لأن الأمر يدور بوضوح على الأفاعيل جميعها في مجرد التصوّر الذي تنبني عليه الموافقة. نعمق، بالتفكّر، ما يرمي إليه الآخر. ما كان مجرد مقترح في البداية يجب ألاّ يبقى معلقا، بل نضعه موضع السؤال ونصبو إلى قرار ما. وحينئذ

يتدخل القرار، الموافقة المؤيدة نفسها ما إن نحكم بأنفسنا وبالتوافق مع الآخر. في هذا الحكم ليس ثمة بالتأكيد «مجرد التصوّر» السابق، ولا تلك السلسلة من الأفاعيل والقضايا والتساؤلات التفكرية. وعلى العكس، فإن حكما يعطى، وهو «يتوافق» من جهة مع حكم محدِّثنا، ومن جهة أخرى مع المسألة التي تفكرنا فيها، أي أنه من المادة نفسها: وعلى هذا النحو إنما تتحقق الموافقة. أُعطي موافقتي على هذا الحكم وهذا يعني أنني أحكم بالطريقة نفسها بالضبط، أنني أحكم باتخاذ المادة نفسها كأساس. أعطي موافقتي على المسألة، هذا يعني أني أحسب ما هو مسؤول عنه بالضبط في المسألة صادقا؛ يتم الأفعول إذن من جديد على أساس المادة نفسها.

لكن إذا ما نظرنا إلى الأمر عن كثب، سنرى أن التحليل لا يزال غير تام؛ أكثر من ذلك، أنه لم يبلغ بعد حقا نوعيَّ الموافقة. إن تعاقب السؤال والحكم الموافق أو أيضًا تعاقب حكم وحكم موافق، لا يزال لا يشكل الكلّ: حكم الموافقة على السؤال أو على الحكم. من الواضح أن معيشا *انتقاليا* ما يتوسط أو بالأحرى يصل ما بين الطرفين المفترقين. يجد «القصد» المتفكر فيه والمتساءل عنه، إمتلاءه في القرار الموافق وفي الوحدة الملئية *للاستجابة* (التي لها سمة الأوان الواحدي الفيميائية). لا يعطى الأفعولان بمجرد تعاقب، بل ينتميان أحدهما للآخرفي وحدة جوانية؛ يتكيف الجواب مع السؤال، ويقول القرار: الأمر هو هكذا، بالضبط كما يمثُل أمام العين خلال التفحص.

حين يُميل التفحص الكفة تارة إلى جهة وطورا إلى الأخرى تماما كما في خيلة الميزان، أو حين يتحول السؤال إلى سؤال معكوس وهذا بدوره إلى السؤال الأول (*هل هو على هذا النحو أم لا؟*)، في هذه الحالة يكون القصد نفسه مزدوجا، ومجمل المعيش الفحصي يمتلىء مع كلّ من القرارين الممكنين: *الأمرعلى هذا النحو، والأمر ليس على هذا النحو*. وحينها يخص الجواب الذي يملأ الشطر المتناسب بالسؤال الفاحص، بخاصة. وعلى العكس، في الحالات الأبسط يتسم القرار المتضمن مادة معاكسة بملء سلبي، بنوع من الخيبة. وذاك ما ينتقل ذاتيا إلى انفصالات ممكنة متعددة وإلى ما لا يتلخص بالتالي فقط إلى نعم أو لا. يكمن الملء السالب حينها في القرار: لا *أ*، لا ب، لا ج *الخ*..

ومن الواضح أن في المعيش الملئي هذا، العائد إلى تقدير المعطيات المعنية في ذلك القرار المتوتر نوعا من التوتر، إنما يكمن أيضًا المصدر الأصلي للحديث عن حكم موافقة على حكم يصدره شخص آخر. ومن يصدر الحكم، حين لا يمكنه أن يفرض عند الآخرحكما موافقا، مباشرة، يحسب أن مستمعه ينصرف إلى تقدير ما ويرغب في الحصول على موافقته؛ ويلقف حينها، حتى في الحالة التي ليس به حاجة للوصول إلى حكم متماهٍ، إلى تقدير المطابقة بوصفها موافقة طالما أن قيمة المطابقة هذه تكون مفضلة إذا ما مرت بتقدير ما. ويحب المستمع من جهته، حتى لو لم يكن لديه دافع للجوء إلى تقدير ما، أن يمثُل للآخر كما لو أنه قد قام بهذا التقدير وأن يعطي موافقته كي يجعله يشعر بالرضا الناجم عن أن انتزاع الموافقة يعود إليه. وهكذا نخلط غالبا مجرد المطابقة مع فكرة الموافقة، في حين أن الموافقة الحقيقية تتكون في المعيش المركّب الذي فيه يؤدي الحكم الإدراكي أو التصوّري إلى تساؤل يجد، من جهته، ملأه (أو في الحالة المقابلة يخيب أو يُرفض) في الحكم الراهن المتناسب.

تبعا لهذه التفكرات علينا أن نحسب *الموافقة بمثابة معيش انتقالي من نوع مماثل تماما لملء افتراض ما، توقع ما، تمنٍّ ما، قصود «مرومة» مشابهة.* ومثالا، ليس لدينا في ملء تمنٍّ ما مجرد تعاقب قصد التمني وظهور المتمنى، بل وحدة في الوعي الامتلائي المميز. في هذه الحالة الأخيرة أيضًا، نجد التطابق المتصل بالمادة؛ لكن التطابق لا يكفي وحده، وإلا سيكون عليه أن يجعل من أي أفعولين من المادة نفسها وحدة ملئية. وحده، الوعي الملئي هو الذي يطابق (في الحدود التي تمليها القوانين الماهويّة) تمني أن يكون ب خ، وكذلك التجربة الحكمية *إن* ب هو خ، والذي يعطي حينها لهذه الأخيرة السمة النسبية لملء ما، كما للتمني إيّاه سمة أفعول *قصدي هادف* (بالمعنى الغالب).

هذا التحليل هو الذي يُوضح تماما ـ وهذا ما علينا أن نسجله منذ الآن بالنسبة إلى المباحث اللاحقة ـ أن «نظرية للحكم» أو، بكلام أكثر تطابقا، أن وسما محض فيميائي للحكم يماهي كيفية الحكم الخاصيّة مع الموافقة أو التأييد، أو على العكس مع رفض مطلوب متصوّر واستبعاده (أو حتى موضّع متصوّر)، يسلك اتجاها خاطئا. *لا تنضاف الموافقة كما تنضاف كيفية الأفعول إلى الأفعول*

المسبق لمجرد التصوّر؛ وما يكشفه التحليل حقا هو بدايةً مجرد التصوّر (ما كان يتضمن في المثال المذكور الأفاعيل المتداخلة وثيقا في تلقي ما هو مقترح في التساؤل وفي التقدير) مجرد التصوّر الذي بفضل السمة الملئية، يتحول إلى حكم من مادة مماثلة. ليس الحكم ليّاه وفياه تأييدا لمجرد التصوّر المعطى مسبقا، لكن الحكم لا يكون تأييدا، وموافقة، إلا في مثل ذلك التعالق الملئي؛ وهو يتلقى، في التعالق هذا وحسب، ذلك المحمول النسبي، مثلما أن فيه وحسب إنما يتعلق «التصوّر» (أو التقدير أيضًا) في السمة النسبية «للقصد الهادف»، بتلك الموافقة. والمماثلة مع أصناف أخرى من الملء، ومثالا مع ملء تمن ما، هي مفيدة بهذا الخصوص. وهكذا، فإن ظهور ما نتمنى، أو بالأحرى اعتقاد ذلك الظهور(لا يدور الأمر بالطبع على الظهور الموضوعي بل على معرفته، على القناعة التي لدينا به) ليس له بالطبع، ولا فِيّاه، سمة ملء تمن، بل له هذه السمة وحسب بالضبط عند من يتمنى ومن يعيش أمنيته بوصفها في طريق التحقق. لن يوافق أحد هنا على أن يصف معيش الملء بوصفه مجرد إضافة كيفية أفعول جديدة إلى التمنى البدئي، ولا حتى أن يفكّر في تفسير الغاية الأخيرة لهذا المسار، القناعة التي تحقق الملء، بوصفها تركيبا يتضمن التمني بوصفه أفعولا جزئيا يصلح كأساس له.

ينجم عن ذلك أن معيش الموافقة المعطى لاحقا لمجرد تصوّر لا يمكنه أن يصلح كحجة لصالح مثل ذلك القوام للمعيشات القصدية الذي ننكر دقته، وفي ميدان الحكم على الأقل.

إضافة

من الواضح أننا لم نَغفل عن أن قصد تمنٍّ مهتديا بخلاصة الحكم يتدخل أيضًا غالبا في تقدير الموافقة المسبق. لكن سيكون من كامل الغلط أن نماهي *الملء المجيب عن السؤال النظري*، إن صحّ القول (الذي فيه يتقّوم ما هو بمثابة ظهوري مسؤول عنه) مع ملء التمنّي المؤسِّس فيه (*سؤال التمنّي*). إذ سيبدو لنا أن «*سؤال*» لفظ مزدوج المعنى. بالمعنى الأول يرى إلى تمنٍّ ما، بالآخر إلى أفعول من صنف خاصيّ *كالذي يفترضه* كلّ تمنٍّ. يتطلّع التمنّي إلى «خلاصة

الحكم» أي أنه يتطلّع إلى حكم يحسم السؤال، ويحسم *الشك* حين يكون شرطيا منفصلا («حالتان»). باختصار يصبو التمني إلى *الجواب عن «السؤال»* الذي ليس هنا إذًا التمني إيّاه.

كذلك، ليس *الشك* هذا أفعولا شعوريا. وليس هو، بأي شكل، أفعولا فارقا عن السؤال النظري الذي لا يتحد به إلا عرضا بل هو بالضبط حالة خاصة من الأسئلة *الشرطية المنفصلة* بالمعنى النظري الذي نعطيه هنا.

§ 30 لقف اللفظ المتماهي وفهم العبارة المتماهي بوصفهما «مجرد تصوّر»

قد يكون من المغري أن يعارض شكّنا *بالحجة العامة* الآتية:

تحتفظ الألفاظ نفسها والهيئات اللفظية بمعناها المتماهي في التعالقات المختلفة، ومن حيث هي أجزاء من تعابير أفاعيل مختلفة تماما. يجب بالتالي أن يتناسب معها معيش *متماثل* أبدا، ولا يمكن أن يُلقف إلا بوصفه *تصوّرا* كامنا في الأساس دائما.

يقول واحد مصدرا الحكم: ب هو خ، ويسمع آخر الألفاظ نفسها ويفهمها من دون أن يصدر هو نفسه حكما. الألفاظ عينها تمثل بالمعنى نفسه وتستعمل وترد بالفهم نفسه. وما يشكل الفرق واضح: في الحالة الثانية يتحقق مجرد فهم الألفاظ؛ في الحالة الأولى ثمة شيء ما أكثر. الفهم هو نفسه لكن، إلى ذلك، نصدر حكما. لنوسّع دائرة أمثلتنا. يمكن لأشخاص مختلفين أن يتمنوا أو يفترضوا أو يشكوا في الخ. ، هذا الأمربالضبط: ب هو خ، وذلك في الأفاعيل التعبيرية العائدة إليه. جميعهم يفهمون الألفاظ المشتركة، وجميعهم يشتركون أيضًا مع من يصدر الحكم في ما يشترك هذا به مع ذاك الذي يفهم ببساطة التعبير «ب هو خ». من الواضح أن ما يمثل، عند من يفهم، *منفردا* يظهر عند من يُصدر متسما، إلى ذلك، بسمة القناعة أو التمني أو الرجاء الخ. . *إن مجرد الفهم هو هنا مجرد تصوّر* يعطي دائما الأساس نفسه لسلسلة الأفاعيل التي من «المادة» نفسها. وينتقل التفسير نفسه من ثم، وبالطبع، من الأفاعيل التعبيرية إلى الأفاعيل اللاتعبيرية.

تلك بالتأكيد حجة مغرية. فحين نتكلم على المعنى نفسه، وعلى الفهم نفسه لألفاظ أو عبارات، نحيل بلا شك إلى متماثلٍ في أفاعيل من أنواع مختلفة معبر عنها بذلك؛ بل من حيث إننا، وبالصلة بذلك المتماثل، لا ننسب إلى أنفسنا وحسب في هذه الأفاعيل (في القناعة أو في التمني أو في الرجاء الخ) «موقفا» وإذن نشاطا ذاتيا، بل أيضًا نفترض أننا نمتلكه في الحقيقة في نشاط ما، في التحقق الفعلي للفهم. ومع ذلك، ورغم أن أوجها من هذا التحليل تعيدنا إلى السمات النوعية الفيميائية حقا، يجب أن نلاحظ أننا لم نُعرِّف أفهوم الأفعول بوصفه نوعا من النشاط بل أننا أردنا أن نستعمل اللفظ فقط بوصفه إيجازا للتعبير: *المعيش القصدي*. والحال، إننا فهمنا، بهذا التعبير، كلّ معيش عينيّ «يعود قصديا» إلى موضّعيّة ما تبعا لـ«طرائق الوعي» تلك التي نعرفها والمطلوب إيضاحها بوساطة أمثلة. وهكذا يسمح الفهم المتماهي هذا من جديد بإمكانيّ تفسير: *إما* أن الأمر يدور على المشترك الذي ليس أفعولا تاما بل ما يخص، في الأفعول المعني، تعيّن الصلة االموضّعيّة. هذا المشترك هو المعطى إذًا في كيفيات الأفاعيل المختلفة التي بها تتم الماهية القصدية لتلك الأفاعيل. *وإما* يقوم المشترك في ماهية قصدية تامة ويكون ثمة في أساس جميع الأفاعيل مجموع متعالق، أفعول فهمي فريد يؤسس تارة هذه الأفاعيل وطورا تلك الأفاعيل الأخرى، أو بالأحرى كيفيات الأفاعيل تلك. وعلى هذا النحو إنما قد يتولّد، على سبيل المثال، الحكم (بإغناء مجرد التصوّر بكيفية الحكم) أو التمني (الإغناء بكيفية التمني) الخ..

على أي حال، لا يمكن، بأي شكل، أن نعدّ من المؤكد أن ذلك الانفراد، المزعوم للتصوّر المؤسس في «*مجرد فهم*» *الجملة الخبرية*، فرادة حقا بالمعنى الوارد هنا. وإذا ما نظرنا إلى ذلك عن كثب سيتبين، على العكس، ***أن هذا المعيش يتصرف إزاء الحكم الراهن كما يتصرف، على سبيل المثال، مجرد التصوّر التوهمي إزاء التذكر المتناسب معه بالضبط***. تلك طرائق مختلفة للصلة القصدية بالموضّع نفسه المعطى للوعي بـ«معنى» متماثل، ما يعني أن ثمة *أفعولين من مادة متماثلة وكيفية مختلفة*. وذاك لا يعني قط أن احدهما ينطوي حقا في الآخر على نحو أنه يتلقى ببساطة فيه مجرد إضافة كيفية جديدة.

§ 31 اعتراض أخير على لقفنا
مجرد التصوّرات والمواد المنفردة

من ينصرف، في هذا المجال، من دون تخوّف، إلى دراسة معمقة للعلاقات الوصفية، ومن لا يترك نفسه يضيع لا بالتحكيمات ولا بالالتباسات، سيصل بالتأكيد معنا إلى هذه القناعة: لا تلعب التصوّرات، بمعنى الأفاعيل التي، بما هي *«مجرد» تصوّرات*، تنفرد وتتضاد بخاصة *الأحكام* بما هي أفاعيل نوعية، لا تلعب في المعرفة دورا بمثل تلك الأهمية التي يسلم بها عادة. وما نحمّله عليها ـ أعني السماح بتصوّر الموضّعيّة القصدية في جميع الحالات ـ يتم عبر *المعيشات اللامستقلّة التي تنتمي بالضرورة إلى جميع الأفاعيل لأنها تنتمي*، بما هي *آونة* مجردة، *إلى ماهيتها القصدية*.

في المقابل يُستسلم دائما، وضمنيا، للحجاج الآتي: كي يمكن لسمة قصدية أن تعود إلى موضّعيّ ما، على هذا الأخير أن يكون *متصوّرا* منا بالضرورة؛ فكيف يمكنني أن أحسب مطلوبا ما، صادقا أو أن أتمناه أو أشك فيه الخ.، إن كنت لا أتصوّره بأي وجه من الوجوه؟ *إن ما يجعله متصوّرا* هو *بالضبط التصوّر القائم في الأساس*.

على ذلك لا يمكن أن يُعترض بشيء؛ فهذا الزعم صادق تماما؛ إلا أنه ليس اعتراضا ضد لقفنا. وقد يقوم، في كلّ معيش قصدي، مكوِّن أو جانب ملازم يصل بالمطلب إلى ما يُتصوّر. لكن هل المكوِّن هو إيّاه *أفعول تام* ـ ذاك هو السؤال بالضبط. وذاك بخاصة السؤال الذي يُطرح بصدد الحالة التي تهمنا بخاصة، حالة *الحكم* والمكوِّن الملازم له بما هو *تصوّر للمطلوب المحاكم*. وقد بدا لنا أنه من المفروض بلا مفرّ أن على ذلك المكوّن، فيما يخص الأوان الماهويّ، الذي يؤمّن «تصوّر» المطلوب، أن يكون من جنس مختلف ماهويّا عن السمات التي أشرنا إليها في مكان آخر بوصفها *كيفيات أفعول*، أو مختلف تماما عن السمات المعروفة التي بها على المطلب المتصوّر أن يكون مطلبا محاكما، مُتمنى.. الخ. ونعدّ أيضًا بين تلك السمات «مجرد» اليُتصوّر الذي جرى الحديث عليه أعلاه، لكن ليس أوان «المضمون» أو المادة الباقية متماهية بل إن مكوّن الأفعول القائم في الأساس سيدعى أيضا التصوّر أو اليَتصوّر.

وقد يمكن أخيرا اقتراح المخرج الآتي. إذا كنا قد وافقنا على أن «المضامين» ليست كيفيات أفعول، سيبدو مع ذلك أن من الممكن أن تكون هذه المضامين نفسها الظاهرة في الأفاعيل بالضبط، ، والمتحدة إذًا مع كيفيات أفعول تتممها هي التي، في ظروف أخرى، تمثُل أيضًا لِيّاها أو في معيشات عينيّة عارية من أي كيفيات أفاعيل. وعلى هذا الطريق إنما ستتحقق الحالات الخاصيّة بمجرد تصوّرات، بما هي معيشات عينيّة لا تكون مع ذلك «*أفاعيل*» قط، شرط أن نحسب أن أي كيفية أفعول مقتضاة في أفهوم الأفعول.

على أي حال، إذا ما انصرفنا إلى دراسة متأنية لماهيات المعيشات المعنية سيبدو من الضروري أن نلقف مجرد التصوّر بوصفه أفعولا حقا. فاتحاد المواد وكيفيات الأفاعيل هو، كما نقتنع بذلك بالاستناد إلى الأمثلة التي يقدمها الحدس، اتحاد لآونة مجردة. لا يمكن للمادة أذن ان تعطى منفصلة بل لا يمكنها، بداهة، أن تتعين إلا بمتمِّم آونة ما، يعرّفها قانونيا الجنس الأعلى: كيفية الأفعول. وصحيح، أن مجرد الفهم وبعامة، أن «استقبال المعطى» هو شيء ما مختلف ماهويّا عن «إثبات» الاعتقاد أو «اتخاذ مواقف» أخرى للزعم أو للتمني الخ.. إلا أنه لن يكفينا عندها بالضبط أن نتعرّف وجود فروق، في مجمل الجنس: كيفية الأفعول، ولا أن نثبتها فيميائيا[1].

---

(1) راجع حول ذلك كتابي ***Ideen* I**، الفصل 2، § 109، ص. 222 وما يليها. قد تتطلب المعرفة الأعمق لخصوصية «التغير الكيفي» («التغيرالحيادي») توسيعا لتعليم «كيفية الأفعول» التي تبقي المضمون الماهوي للتحليل المنجز في هذا الفصل سليمة، إلا أن ذلك سيؤدي إلى إعادة تفسير جزئية للمعطيات المحصلة.

الفصل الرابع

دراسة التصوّرات المؤسِّسة
مع إحالة مميزة إلى تعليم الحكم

§ 32 المعنى المزدوج للفظ التصوّر
والبداهة المزعومة لمبدأ تأسيس كلّ أفعول بأفعول تصوّري

إذا كنا مخولين بعدّ معطيات الفصل الأخير موثوقة، سيجب علينا أن نفرق *الأفهوم المزدوج للتصوّر*. بالمعنى *الأول*، *التصوّر* أفعول (أو *كيفية أفعول* من نوع خاصيّ) شأنه شأن الحكم أو التمني أو السؤال. وتقدم لنا جميع الحالات، التي فيها تكون ألفاظ منفردة أو عبارات تامّة مفهومة فقط وببساطة خارج وظيفتها القياسية، أمثلةً على هذا الأفهوم: نفهم الجمل الخبرية أو الاستفهامية أو المتمنية من دون أن نحكم نحن أو نتساءل أو نتمنى. والأمرعلى النحو نفسه في جميع الحالات التي فيها «تخطر على الذهن ببساطة» أفكار من دون أن تكون معبّرا عنها ومن دون «اتخاذ موقف» أيا كان، وكذلك في حالات «محض» التوهّم الخ. .

بالمعنى *الثاني*، *التصوّر* ليس أفعولا بل *مادة الأفعول* التي تشكل أحد وجهي الماهية القصدية أو المفهومة عينيًا، في *كلّ* أفعول تام، تلك المادة الموحّدة مع الآونة الأخرى التي بها حاجة إليها كي تكون عينيّة تماما ـ ذاك ما سنطلق عليه لاحقا اسم *التمثيل*. يكمن هذا «التصوّر» في أساس كلّ أفعول وإذن أيضًا في أساس أفعول التصوّر (بالمعنى *الأول*). حين يكون الأمرعلى هذا النحو ستعطى المادة التي يمكن أن تمثل بوصفها متماهية في أفاعيل مختلفة، مع كيفية أفعول نوعية «للتصوّر» في «طريقة وعي» خاصيّة.

فإذا ما وجّهنا دلالة الحديث عن أفاعيل مجرد التصوّر، تبعا للأمثلة

المذكورة أعلاه، سيكون مما لا مرية فيه أنه يمكننا أن نحللها فيميائيا، شأنها شأن الأفاعيل الأخرى، إلى كيفية ومادة. ونفرّق على غرار ذلك بالضبط، في الحكم، بين السمة النوعية للقناعة ومضمون هذه القناعة، ونفرّق في هذه الحالة أيضًا بين فَهميّة مجرد الفهم وما يفهمه. ومن الواضح أن الأمر هو هكذا أيا كان فلك الأمثلة الذي نختار لإيضاح مجرد التصوّر أو لتطليع أفهومه أيضًا. لكن يجب ألاّ يغيب عن نظرنا أننا، في التحليل الراهن، لا نتكلم على تفتيت ممكن للأفاعيل بل على تفريق بين وجوه تلك الأفاعيل أو آونتها *المجردة*. فهي تنفصل بوضوح في مجرى الفحص المقارن، وتكون الآونة التي تكمن في *ماهية* الأفاعيل إيّاها، وتعين إمكان تركيب الأفاعيل في بعض سلسلات الأفاعيل المتشابهة أو المختلفة. وما يمكن كشفه حدسيا من ماهويّ في تلك السلسلات هو بالضبط تلك الأوجه مثل كيفية ومادة. كذلك، لم يعطَ لأحد أن يفكك حركة ما إلى اتجاه أو سرعة الخ. ، بل من الممكن في المقابل أن نفرق فيها تلك التعينات.

وتتبدى العبارة: *كلّ معيش قصدي هو إما أن يكون هو نفسه (مجرد) تصوّر وإما أن يكون مؤسسا على تصوّر* على ما يحصل من المباحث السابقة، تتبدى بوصفها *بداهة* مزعومة؛ وتستند المخادعة إلى اللبس المشار إليه للتو في لفظ تصوّر. ففي *القسم الأول* تتكلم العبارة، إن فهمت جيدا، على التصوّر بمعنى صنف *أفعولي* معيّن؛ وفي قسمها *الثاني* تتكلم عليه بمعنى مجرد الأفعول (مع المتممات المشار إليها أعلاه)؛ وسيكون هذا *الجزء الثاني متخذا لبّاه*، أي ستكون العبارة: *كلّ معيش قصدي مؤسَس على تصوّر*: *بداهة* حقيقية، شرط أن نفسر التصوّر *كمادة متَمِّمة*. وستصير العبارة مغلوطة وسنحاربها إذا ما فسّر التصوّر، في هذه الحالة أيضًا بوصفه *أفعولا* .

وتبرز هنا صعوبة يُطلب حصرها. أليس ثمة سوى طريقة *واحدة* لتفسير «التصوّر» بوصفه *أفعولا*؟ ألا تسمح العبارة المعنية ربما بتفسيرات أخرى قد تفلت من اعتراضاتنا؟ في هذه الحالة، قد يكون عرضنا صائبا تماما في ما يخص أفهوم أفعول التصوّر الذي يفترضه طبقا للشرح الدارج للفظ؛ إلا أنه لن يكون كذلك بالنسبة إلى أفاهيم التصوّر الأخرى، وإلى التفسيرات الجديدة التي تجعلها ممكنة بتلك العبارة الكثيرة المعاني.

§ 33 استعادة العبارة على أساس أفهوم جديد للتصوّر التسمية والإخبار

يطرح إذن *السؤال* عما إذا كان لا يمكن أن يُحتفظ بتلك العبارة بكاملها إذا ما *استندنا إلى أفهوم آخر للتصوّر*.

تتناسب ووحدة الأفعول، في كلّ حالة، الوحدة الموضوعية العائدة إليه، وحدة الموضّعيّة (مفهومة هنا بالمعنى الأوسع) التي يتصل بها ذلك الأفعول «قصديا». والحال، إننا رأينا أن العبارة المعنية قابلة للنقاش من حيث تفهم بالتصوّر أفعولا معينا يتصل بكامل الوحدة الموضّعية تلك، ويكون عليه أن يصلح لها كأساس: فيكون المطلوب المفترِض في الحكم، والمتمنّى في التمنّي، والمفترض في الافتراض الخ. ، يكون بالضرورة مطلوبا متصوّرا ومتصوّرا في أفعول لل«يتصوّر» فريد. ومن ثم سيعني لفظ اليتصوّر، «مجرد» اليتصوّر، نوع أفعول كنا أوضحناه ومثّلنا عليه بمثل مجرد فهم الألفاظ المنفصلة عن السياق أو أيضًا بمجرد فهم الجمل الخبرية، التي حيالها «نتصرف بحيادية تامة». لكن تلك العبارة ستكتسب على الفور معنى جديدا غير قابل للنقاش حين ندخل تحت كلمة يتصوّر أفهوما جديدا، وبالضبط الأفهوم الذي يفرض نفسه بخاصة لأنه هو الذي نرجع إليه حين نتكلم على *الأسماء بما هي تعابير عن تصوّرات*. وصحيح أنه لن يكون لنا الحق عندها أن نتطلب أن يتضمن ذلك التصوّر قصديا، في كلّ أفعول، كامل الوحدة الموضّعية، ويمكننا عندها *أن نضم تحت عنوان التصوّر كلّ أفعول* يتوضّع فيه شيء *ما لنا* بمعنى ضيق معيّن، ومثالا جراء إدراكات وحدوس موازية تلقف دفعة واحدة وتُمسك بالموضّع تحت شعاع قصدي واحد، أو أيضًا جراء *أفعول حامل مفرد في إخبار حملي، وأفعول افتراضي* وحسب يمثُل بمثابة طرف مقدمة في أفعول خبر شرطي متصل الخ. .

لننظر الآن إلى فرق ذي أهمية كبرى وصفيا:

حين نُنجز *حكما*، أي أفعولا حمليا مكتفيا ليّاه، يظهر لنا شيء ما هو *أو ليس* هو، ومثالا أن ب هو خ. والحال، إن الكائن نفسه «المتصوّر» هنا، نتصوّره بوضوح بطريقة أخرى تماما حين نقول: *بائية خ*، وعلى النحو نفسه لدينا وعي بطريقة مختلفة تماما بالمطلب: ب هو خ في حكم نقول فيه فقط: ب هو خ،

مختلف عما في الأفعول *الذي يطرح الحامل* في حكم آخر، مثلما حين نقول: كون *أن* ب هو خ أو ببساطة: *إن نتيجة ب هو خ... أنه ممتع، أنه مشكوك فيه الخ*. والأمرعلى النحو نفسه أيضًا حين نقول في *المقدمة الكبرى* لقضية شرطية متصلة أو سببية: *إذا* أو *لأن* ب هو خ، وفي مقدمة صغرى شرطية منفصلة: *إما أن* ب هو خ *الخ*. . في كلّ حالة من هذه الحالات يعطى لنا المطلوب ـ *لكن ليس الحكم* ـ بمعنى مختلف موضّعيا عنه في الحكم الذي يشكل التضايف الموضوعي التام والذي يُتصوّر من ثم أيضًا مع دلالات مغايرة؛ ويتبدى عندها موضّعيا بمعنى مشابه للشيء الذي نلحظه بلمحة واحدة في الإدراك أو في التوهم أو في الحدس التخيلي ـ على الرغم من أن المطلوب ليس شيئا ولا يكون قط شيئا يمكنه، بالمعنى الأضيق، أن يُدرك أو يُتخيل أو يُستنسخ.

ألمحت أعلاه، بصدد القضايا *الماثلة بوصفها حاملا*، إلى إنها *ليست نوعا من تصوّرات عن أحكام* بل تصوّرات عن *مطلوبات* متناسبة معها. ذاك ما يجب ألا يغيب عن بصرنا. فالأحكام بوصفها معيشات عينيّة هي بالطبع، شأنها شأن الأشياء، موضّعات إدراك ممكنة وموضّعات تخيُل، وأحيانا موضّعات استنساخ حتى وإن لم يكن فيزيائيا. ويمكن عندها أيضًا أن تلعب دور الحامل في الأحكام. ذاك هو شأن *الأحكام على الأحكام*. فإذا لم تكن الأحكام الخاضعة للحكم، في تعريفها مشار إليها فقط بطريقة غير مباشرة (كما مثالا: *هذا الحكم*، *حُكمُكَ*)، *فإن قضية ما ستقوم مقام الحامل*. لكن، ليس للقضية، في جميع الحالات التي تقوم فيها هذا المقام، دائما دور أن تسمي حكما كما في ذاك المثال. *إن إصدار حكم على حكم هو بالفعل أمر مختلف عن إصدار حكم على مطلوب ما*؛ ومن ثَم فإن تصوّر حكم ما ذاتيا أو تسميته هو شيء، في حين أن *تصوّر مطلوب ما ذاتيا أو تسميته*، شيء آخر. وحين أقول على سبيل المثال: *أن يكون* ب هو خ *فذاك* ممتع، فإني لا أعني مع ذلك أن الحكم هو الممتع. وقلما يهم أيضًا أن نفهم، بالمناسبة، بالحكم الأفعول المفرد أو القضية، الحكم بالمعنى الخاصيّ. إن ما هو ممتع هو على العكس: *أن يكون الأمرعلى هذا النحو* أي المطلوب الموضوعي والواقعة. ذاك ما تظهره أيضًا الصيغة التالية المعادلة موضوعيا على الرغم من تغير الدلالة: *بائية* خ *(انتصار القضية العادلة الخ.) أمر ممتع*.

فلو استندنا إلى الأفهوم المعدّل على هذا النحو للفظ تصوّر و*تركنا* عندها، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه، تطلّبَ *أن يضم التصوّر، بما هو أفعول مؤسس تامّ، مادةَ الأفعول المؤسِّس*، فإن القضية، التي نحّيناها جانبا للتو ـ أي أن كلّ أفعول لا يكون فِيّاه تصوّرا يجب أن يؤسَّس في تصوّر ـ ستبدو مذ ذاك أنها تكتسب حقا مضمونا كلي القيمة يمكن أن نلجأ إليه كما *لو أنه بداهة*. وسينبغي الآن حقا صوغ تلك القضية على نحو أدق كما يأتي: *كلّ أفعول هو إيّاه تصوّر، أو هو مؤسَّس في تصوّر أو عدة تصوّرات*. ونجد للمرة الأولى أمثلة على القسم الأول من هذه القضية في أفاعيل الإدراك والتذكر والتوقع والتخيل الخ. ، المفردة (ذات الشعاع الواحد). سيكون لدينا عندها «مجرد» تصوّرات. وتعطى لنا أمثلة على القسم الثاني من القضية بالأحكام (عمليات الحمل) وكذلك بمجرد التصوّرات (بالمعنى السابق للفظ) التي تتناسب معها بوصفها صداها. للحكم تصوّر واحد على الأقل كأساس، مثلما يتضمن كلّ خبر معبَّر عنه تماما «اسما» على الأقل. وإذا حسبنا الرأي السائد الذي يعين للحكم البسيط الصورة العادية: ب هو خ، إذا حسبناه صحيحا، فينبغي علينا أيضًا أن نفترض على الأقل تصوّرين أو اسمين أيضًا. *لكن العدد الأقصى غير محدد* فقد يكون هناك من التصوّرات قدر ما نشاء في حكم واحد، وقلما يهم هنا أن ننسبه إلى تركيب: لأن كلّ حكم مركّب هو أيضًا حكم *واحد*.

ويبدو أنه يمكننا أن نقول الأمر نفسه عن سائر الأفاعيل الأخرى، شرط أن تكون أفاعيل تامة وكاملة. فتمنّي *أن ب سيكون خ*، *أن الحقيقة ستنتصر الخ.* ، له تصوّراته في ال ب وال خ: و«الحقيقة» موضّع مجرد إثبات لحامل، والتمني يتأسس على النصر المتصوّر محموليا بصدده. والأمرعلى النحو نفسه بالنسبة إلى كلّ الأفاعيل التي من بنية مشابهة، وكذلك إلى الأفاعيل الأبسط، ومثالا إلى الأفاعيل التي تتأسس بلاتوسط على حدوس، مثال السرور بمدرَك ما.

أخيرا يمكننا أن نضيف أيضًا هذه العبارة: *في كلّ مركّب أفاعيل تكون الأفاعيل المؤسِّسة، في المصاف الأخير*، بالضرورة تصوّرات.

§ 34 صعوبات. أفهوم الاسم.
الأسماء المُثْبِتة والمُغفِلة(*)

على أي حال، لا يمر أفهوم جديد للتصوّر من دون إثارة صعوبات. فمما لا ينكر أن تلك الأفاعيل، المطلوب أن تصلح كأساس أخير، تشترك في أنها «تتصوّر»، بالمعنى القوي لهذا اللفظ، شيئا ما بوصفه موضّعها. لكن *التصوّر مأخوذا بهذا المعنى* يشير إلى جنس *ماهويّ* من المعيشات القصدية، وذلك على نحو أن وحدة الجنس تكون متعينة بالضرورة بكيفية *الأفعول* وحدها، وعلى نحو أن الأفاعيل المستبعدة من فلك التصوّر تنتمي بكاملها إلى أجناس مختلفة *كيفيا*؛ ذاك ليس متضمنا صراحة في هذه الملاحظة. لكن، لن يكون عندها من السهل قط أن نقرر في ما يجب أن تقوم السمة المشتركة لتلك الأفاعيل.

وقد يمكن أن نعطي، حول هذه النقاط، التدقيقات الآتية. حين نقول، على جري العادة، إن *الأسماء تعابير تصوّرات*، يدور الأمر ماهويّا على الأفهوم الراهن للتصوّر. وعلى أي حال، تشكل «التصوّرات» المعبر عنها بأسماء، وحدة نود أن نفحصها بداية. فقد ينتج عن تنوع معنى اللفظ تعبير، أنه: لا يمكن أن يقصد بتصوّر، في الحالة المعنية، *القصود* الدلالية الإسمية والملوء الدلالية المتناسبة على حّد سواء. لكن الأولى والأخرى، الأفاعيل اللاحدسية والأفاعيل الحدسية، تعود هنا بالمستوى نفسه إلى أفهوم التصوّر المحدد. وعلينا أن نفهم بالأسماء: *الأسماء النكرة* التي فِيّاها لا تعبر لوحدها عن أفعول تام. وإذا ما شئنا أن نقبض بوضوح على ما هي الأسماء وماذا تعني هنا، فمن الأفضل أن ننظر إلى التعالقات وبخاصة إلى الأخبار التي تمثل فيها الأسماء بدلالة قياسية. والحال، إننا نرى هنا أن الأسماء والمركّبات الإسمية التي يجب أن تحسب بمثابة أسماء، لا تعبر عن *أفعول* منجز ألا حين *يمكنها* إما أن تتصوّر مبتدأ بسيطا وتاما لخبر ما (وبذلك تعبر عن الأفعول التام لطرح المبتدأ) وإما، وبصرف النظر عن التراكيب النحوية، أن

(*) أو طارحة ولا طارحة بإزاء setzende و nicht-setzende بمعنى أن المثبت يحيل في الغالب إلى قيام الكائن في حين يغفل الثاني هذه الإحالة أو يعلّقها كما سيقول هوسرل. إلا أن الأحكام تسمى أيضا أفاعيل مثبتة (راجع لاحقا § 38)

تلعب في خبر ما، الدور البسيط للمبتدأ من دون تغيير في ماهيتها القصدية[1]؛ وعليه فإن *الاسم النكرة*، حتى وإن عُطف أحيانا على عبارة ذات صفة أو إضافة مصاحبة، لا يشكل اسما تاما؛ بل علينا أيضًا، على العكس، *أن نعرّفه أو نجعله شبيها بالمعرّف*[*]. . : *الحصان؛ باقة زهر؛ بيت مبني بالقرميد؛ افتتاح الرايشتاغ* ـ لكن أيضًا تعابير مثل: *إن الرايشتاغ مفتوح*، هي أسماء.

والحال، إننا نشهد فرقا ملحوظا: في حالات عدة لكن ليس في جميعها، تكون الأسماء أو التصوّرات الإسمية من نوع أنها ترى-إلى الموضّع وتسميه بوصفه *كائنا متحققا*، من دون أن تكون جراء ذلك أكثر من أسماء نكرة؛ بعبارات أخرى من دون أن نتمكن من حسبانها بمثابة أخبار تامة. هذه النقطة الأخيرة قد تم استبعادها بفعل أن الإخبار لا يمكن قط أن يقوم مقام المبتدأ من دون أن تتغير دلالته جراء ذلك. وقد يمكن لأحكام أن تمثل كحامل لحكم ما بمعنى *موضّعات محاكمة*، ألا أنها لا تمثل البتة، من دون تغيير ما في معناها، *كأفاعيل مُثبِتة لحامل* أحكام أخرى، أي كـ«تصوّرات». وقد لا يسلم لنا بهذه القضية المهمة من دون أن نكون قد أسسناها بطريقة أدق. وذاك ما سنهتم به لاحقا. فإذا ما صرفنا النظر إذن، موقتا، عن الحالات التي تقوم فيها أخبار تامة ظاهريا مقام المبتدأ، فسيكون علينا أن ننظر إلى أسماء مثال: *الأمير هنري*، *تمثال رولان في السوق*، *ساعي البريد المتعجل* الخ. و«يعلم» من يستعمل هذه الأسماء في حديث صادق، وبالمعنى العادي، أن الأمير هنري شخص واقعي وليس كائنا خرافيا، وأن ثمة في السوق تمثالا لرولان وأن ساعي البريد يتعجل. أكثر من ذلك: تمثُل الموضّعات المسماة بالتأكيد أمام ناظريه على غير صورة الموضّعات المتخيلة، وهي لا تظهر له فقط كموجودة، بل يعبر عنها أيضًا بوصفها كذلك. إلا أنه، لا يعبر عن شيء من هذا كله في أفعول التسمية؛ ويمكنه استثناء أن يعبر عن ذلك الوجود على

---

(1) لن نأخذ بالحسبان هنا إذن الحالات التي فيها يكون المبتدأ مكوّنا من كثرات متصلة أو منفصلة مثال: *أ و ب* هما خ، *أ أو ب* هو خ. يمكننا أيضا أن نقول: إن وظيفة المبتدأ هي، *بما هي كذلك*، وظيفة بسيطة، فالحمل ليس بمعنى واسع، *جمعيا*.

(*) الجملة المائلة محل ما حرفيته في الأصل: أن نضيف إليه أداة التعريف أو التنكير بحيث تحمل معها وظيفة دلالية جد هامة.

الأقل نعتيا أي بصورة: *ال ب الموجود حقا* (وكذلك في الحالات المقابلة قد يقول: ب *المزعوم*، ب *المتخيل* الخ) . لكن حتى في الاسم المعزّز نحويا (مع بقاء السؤال معلقا، عما إذا ما كان قد طرأ عليه تغيير ماهويّ في المعنى بدلا من مجرد توسيع للمعنى) يتم الإخبار بأوان الأفعول ذاك الذي يُعبَّر عنه بأداة التعريف، وتكون المادة وحدها هي المتغيرة إذ ذاك. على أي حال، إذ ذاك لا يقال *إن* ب يوجد بل إن ب (في تغير معناه المحتمل) متصوّر نعتيا بوصفه *الموجود المتحقق* بل منصوص عليه ومن ثَم مُسمى بالصيغة: *ال ب الموجود المتحقق*؛ وفي هذه الحالة أيضًا ليست التسمية مماهية في معناها للإخبار.

إذا ما سلمنا بما سبق سيكون علينا أن نفرِّق بين *نوعين من الأسماء أو الأفاعيل الإسمية، الأفاعيل التي تضفي على ما تسميه قيمة موجود، وتلك التي لا تضفي*. ويعطى لنا مثال عن هذه الأخيرة، شرط أن يكون ثمة حاجة إليه، بالمادة الإسمية لكلّ حكم وجودي يبدأ فعلا من دون أي طرحٍ للكون.

نجد أيضًا بوضوح فرقا مشابها بين الأفاعيل المؤسِّسة، على ما تفيدنا مقارنة المقدمة الكبرى الشرطية المتصلة بالمقدمة السببية، الأمرالذي لن يدهشنا لأن هذه الأفاعيل قريبة ماهويّا من الأفاعيل الإسمية. هذا الفرق بين الأفاعيل المُثْبِتة والأفاعيل المُغفِلة يمتد بصورة عامة على كامل *ميدان* التصوّر بالمعنى الذي نفهمه الآن. وهو ميدان يمتد أبعد بكثير من ميدان التصوّرات الإسمية بصحيح المعنى. ثمة أفاعيل مُثْبِتة في فلك التصوّرات الحدسية العائدة إليها، والتي لاتمثل هي إيّاها إسميا بل التي دورها المنطقي أن تملأ القصود الدلالية الإسمية: الإدراك الحسي والتذكر والتوقع، التي تحوز الموضّعي بشعاع واحد من القصد المُثْبِت. وعلى العكس، مُغفِل هو ذلك الادراك اللاقياسي المتماسك، ولاقياسيّ لأنه عاجز عن إضفاء قيمة الكون، ومثالا التوهم الخالي من كلّ موقف إزاء واقعية الفينمان، وكذلك جميع حالات مجرد التوهم. وبالفعل ينتمي *إلى كلّ أفعول مُثْبِت*، بعامة، *أفعول مُغفِل* ممكن *من المادة نفسها والعكس بالعكس*.

والحال، إن هذا الفرق المميز هو بوضوح *فرق في كيفية الأفعول*. وهكذا، فإن ثمة ازدواجا معينا في أفهوم التصوّر. فهل يمكن أن نتكلم بعد على جنس تصوّر بالمعنى الدقيق، وهل يمكن أن نسلِّم بأن التصوّرات المُثْبِتة أو المُغفِلة هي

أنواع أو فروق في الجنس الواحدي؟ ستتبدد الصعوبة دفعة واحدة إذا أمكن لنا أن نفهم الأفاعيل المُثْبِتة بوصفها أفاعيل مؤسَّسة سلفا، وأن نسلم هكذا بأنها ليست فِيّاها مجرد تصوّرات بل مؤسَّسة في تصوّرات من حيث إن سمة مُثْبِتة (بصددها سيكون علينا فقط أن نتفحص ما إذا كانت، بصورة طبيعية تماما، من النوع نفسه الذي لسمة كيفية الحكم) تنضاف زيادة إلى مجرد التصوّر.

والحال، إن هذا الفهم، تبعا لتحليلاتنا السابقة، يتبدى قابلا للنقاش كثيرا. إذ لا يمكننا أيضًا أن نفصل عن إدراك ما، *أفعول* مجرد إدراك، أو عن قول راهن، أفعولا يعود إلى قول مفهوم وحسب إنما غير محاكم؛ إذ لا يمكننا، مثالا، أن نفصل عن أفعول مُثْبِت لقصد دلالي اسمي، أفعولا مُغفِلا. إن على المماثلة بين الأفاعيل الإسمية والعبارية أن تكون بالضرورة تامة، لأن قولا مستقلا ممكنا يتناسب قبليا وكلّ أفعول اسمي مُثْبِت وتام، ويتناسب أفعول متضايف لخبر متغير (لمجرد فهم الخبر) وكلّ أفعول مُغفِل. وسيؤدي التحليل، حتى في ذلك الفلك الأوسع، إلى المحصلة الآتية: إن ما هو مشترك بين الأفعول المُثْبِت والأفعول المُغفِل من المضمون نفسه، لن يقوم في أفعول تام بل في مجرد مادة الأفعول المعطاة في الحالتين بكيفية أفعول مختلف. يمكن ألاّ يكون لدينا سوى مجرد فهم لاسم ما، لكن مجرد الفهم هذا ليس مطلوبا في الاستعمال المُثْبِت في ذلك الاسم. ليس ثمة إذًا أي وسيلة لحذف الثنائية المذكورة في صنف التصوّرات مفهومة بالمعنى الراهن للأفاعيل الإسمية.

§ 35 الإثبات الاسمي والحكم

ما إذا كان يمكن للأحكام بعامة أن تصير أجزاء من أفاعيل إسمية

لنعد الآن إلى سؤال القربى المطروح أعلاه، وبعامة إلى سؤال حقيقة *العلاقة بين التصوّرات المُثْبِتة والأحكام الحملية*. قد يمكن أن نجرب عدّ الفرق بين نوعي الأفعول بمثابة فرق لاماهويّ وقول ما يأتي: ليس الاسم المُثْبِت بالتأكيد خبرا، أي إنه ليس حملا مستقلا، أو تعبيرا عن حكم مكتفيا بنفسه نوعا من الاكتفاء. ولا يقل عن ذلك صدقا أنه يتطلب حكما، بل فقط حكما يجب أن يصلح كافتراض أو كأساس لحكم آخر سيبنى عليه. إن هذه الوظيفة، إذ لا تغير

المحتوى القصدي للحكم، هي التي تعيِّن الصور الكلامية الفارقة. فحين يقول أحدهم: *ساعي البريد المار*. . فإن في ذلك بالتأكيد حكم: *ساعي البريد يمر*. إن الصورة الإسمية هي مجرد إشارة إلى وظيفة حامل مقترحة تحيل إلى إثبات للمحمول لاحق.

سيكون من الصعب علينا، مع ذلك، أن نؤيد هذه الطريقة في إظهار الفرق المعني إظهارا تاما ـ كما لو أنه، حين يبقى الحكم متماهيا تتصل به ببساطة أفاعيل جديدة، وكما لو أن الصورة النحوية للإسم كان لها مجرد سمة إشارة غير مباشرة إلى صنف الاقتران. لقد حسب معظم المناطقة ومن بينهم أيضًا مفكرون كبار كبُلْتسانو، الفرق بين الأسماء والأخبار بمثابة فرق أساسي، وسيعطيهم العلم الحق حين يصل إلى نضج أكبر. وقد يكون ثمة شيء ما مشترك من جهة ومن أخرى، لكن علينا أن ننكر أن الفرق هو مجرد فرق براني. وبكلام أدق، علينا أن نتبين بوضوح أنه لا يمكن للأفاعيل الإسمية وللأحكام التامة أن يكون لها الماهية القصدية نفسها، وأن كلّ تحول، بالتالي، لإحدى هذه الوظائف إلى الأخرى، على الرغم من الاحتفاظ بالمشترك، سيؤدي إلى تغيرات ضرورية في تلك الماهية.

وما يودي إلى الغلط يبدو لي، في الغالب، هذا: في الواقع يمكن لعمليات حمل حقيقية، *لأخبار تامة أن تلعب دور الحامل بطريقة من الطرائق*، على الرغم من أنها في مثل هذه الحالة لا تكون بصحيح العبارة أفاعيل مُثْبِتة للحامل بل تندرج فيها بطريقة معينة، أي بما هي *أحكام معرِّفة* للحامل المتصوّر سلفا من جهة أخرى. ومثالا: *وزير ـ وصل للتو ـ سيتخذ القرار*. وبدلا من الخبر المذكور بين معترضتين يمكننا أيضًا من دون تغيير المعنى أن نقول: *الوزير الذي وصل للتو*، أو: *الوزير ـ الواصل للتو*. والحال، إننا سنلاحظ أن مثل هذا الفهم لا يلائم في الحالات جميعا. إذ يمكن للنعت غالبا أن يقدم لنا حملا معرِّفا، لكن حتى لو قام بذلك أبدا ـ الأمرالذي ليس مؤكدا ـ فإنه لن يتعلق مع ذلك ألا بجزء من اسم الحامل. وبعد حذف مثل هذه المتممات المعرِّفة جميعا، لا يزال يبقى اسم تام سنجهد عبثا أن نفترض تحته حكما لا وظيفة له سوى أن يعرِّف الحامل. في مثالنا، يستند الحمل التعريفي إلى الاسم: *الوزير*، الذي لا يعود يمكننا أن

نفصل عنه حملا ثانيا. فماذا يمكن أن يكون الحكم الصالح كأساس هنا، وكيف سيمكنه أن يُقال في صيغة مستقلّة؟ هل يعني *الوزير* شيئا ما مثل: *ذاك هو وزير*؟ وعندها سيكون *ذاك* اسما تاما وسيتطلب ليّاه حكما خاصا. لكن كيف سنقول ذلك الحكم؟ هل قد يكون الحكم الذي إذا اتخذ بوصفه حكما مستقلا، يقال على هذا النحو: *ذاك الذي يوجد*؟ لكن سيكون لدينا من جديد الحامل نفسه *ذاك الذي*، وسنصل هكذا إلى تقهقر إلى ما لا نهاية.

مما لا شك فيه، أن قسما كبيرا من الأسماء، ومن بينها جميع الأسماء النعتية، «ناجمة» مباشرة أو غير مباشرة عن أحكام، و«محيلة» جراء الأصل هذا، إلى أحكام. والحال، إن الحديث عن «نجوم» و «إحالة» يعني سلفا أن الأسماء مختلفة عن الأحكام. والفرق مُعلن بقوة إلى حد أنه ليس لنا الحق أن نتجنبه بحجة تحكيمات نظرية، أو أيضًا بهدف تبسيط أكبر قد يكون مرغوبا فيه في تعليم التصوّر والحكم. فالحكم المتقدم يظل غير الدلالة الإسمية التي لا تولد إلا معه. *وما هو معطى في الاسم بوصفه راسب الحكم ليس حكما، بل تغيرا لا يُفرقُ منه* بوضوح. فإنجاز الأفعول المغيَّر لا يعود يتضمن الأفعول اللامغيَّر. إذا كنا تعلمنا، أو إذا كنا نعرف ببداهة أن مدينة *باريس هي عاصمة فرنسا*، *أو إن* π هو *عدد مفارق*، سيمكننا أن نتابع كما يأتي: *باريس العاصمة*، *العدد المفارق* π. وأثناء ذلك لا نعود نصدر حكما وعلى الأقل لا يكون ذلك ضروريا، وهو حتى *في الحالات التي يتدخل فيها عرضا*، لا *يُسهم في شيء في أفعول الدلالة الإسمية*. والأمرعلى النحو نفسه في كلّ حالة.

على أي حال، قلنا أعلاه إنه يمكن للأحكام أن تمثل في وظيفة معرِّفة لكن يجب ألا نأخذ هذا التعبير لا حرفيا ولا بالمعنى الصحيح. لأن هذه الوظيفة، إذا ما نظرنا إليها عن كثب تقوم فقط في *إظهار* النعت المعزّز للاسم، لنقل إظهاره أمام ناظرينا. *ليس الحكم هو إيّاه وظيفة نعتية ولا يمكنه قط أن يقوم بدور مشابه*؛ إنه يشكل فقط الأرض التي تنبت منها، فيميائيا، الدلالة النعتية. وما إن نبلغ هذه المحصلة حتى يمكن للحكم الجديد أن يندثر، وللنعت أن يبقى مع وظيفته الدلالية. علينا إذًا، في حالات استثنائية أن نعمل مع *تراكيب*؛ *تتداخل الوظيفة النعتية مع الوظيفة الحملية*، وتُستمدّ الأولى من الأخيرة ، لكن هذه تريد *إلى*

ذلك *أن* يكون *لها صلاح خاص* ـ لذا يوضع التعبير القياسي بين معترضين. في الحالات العادية، تتحرر الوظيفة النعتية من ذاك التعقيد: من يتكلم على *قيصر ألمانيا أو العدد المفارق* π لا يريد أن يقول: *القيصر* ـ هو *قيصر ألمانيا*، ولا: π ـ هو *عدد مفارق*.

وكي نستطيع أن نفهم تماما ما عرضناه للتو يجدر أن نضيف متمما هاما. قلنا إن تحقيق الأفعول «المغيَّر» لا يعود يتضمن الأفعول «الأصلي»، وهذا الأخير هو على الأكثر متداخل معه بصفة مصاحبة ومن دون ضرورة مباشرة. لكن ذلك لا يستبعد أن الحكم «الأصلي» قد «يكمن منطقيا»، بطريقة منن الطرائق، في الأفعول «المغيَّر». ويجب أن نلاحظ هنا أن *لفظي «ناجم عن» و«تغيُّر»* يجب *ألاّ يفسرا، بأي شكل*، بمعنى *أمبيري-سيكولجي أو بيولوجي لأنهما يعبّران عن علاقة ماهويّة من نوع خاصيّ مؤسَّس في محتوى المعيشات الفيميائي*. ويعود إلى المحتوى الماهويّ الخاص للتصوّر الاسمي النعتي أن «يحيل» قصده إلى الحكم المتناسب، وأن يُعطى فِيّاه بوصفه «تغيرا» في ذلك الحكم. فإذا أردنا «أن نحقق» معنى تصوّرات، من طراز: *ال خ الكائن ب (العدد المفارق* π*)*، في تمام عنْيِه وتمام خاصيّته، وإذا ما انخرطنا هكذا في طريق الشرح المالىء «للمرئي-إليه» بذلك التعبير، سيكون علينا، نوعا ما، أن نلجأ إلى الحكم الحملي المتناسب، وسيكون علينا أن نقوم بالتصوّر الإسمي وأن نستمده من الأول كما من «أرض أصلية»، ونجعله ينبثق منه وينتج عنه. ومن الواضح، أن الأمر هو على النحو نفسه *بالتالي* بالنسبة إلى التصوّرات النعتية المُغفِلة. فهي تتطلب، من أجل تحقيقها «الأصيل» أفاعيل فيميائية حملية من نوع مغيَّر كيفيا (مقابلة للأحكام المتحققة) أفاعيل تشكل لها الأساس الأصلي الذي تنجم عنه. وتتطلب ماهية التصوّر النعتي إذًا، فيميائيا، توسطا معينا تعبر عنه ألفاظ الصدور أو الاشتقاق، أو على العكس الإحالة. ويحصل عن ذلك قبليا، أن تأسيس قيمة كلّ نعت إسمي يعود بنا إلى تأسيس الحكم المتناسب، وأنه يجب أن نتعرف، بالتضايف، أن الموضّع الإسمي، في كلّ تحول من تحولاته المقولية، «مشتقّ» من المطلوب الذي إليه يعود، وأن هذا المطلوب هو في حقيقيته سابق، فِيّاه، على ذلك الموضّع.

يمكننا إذن، تبعا لهذه الشروح، أن نزعم بطريقة عامة تماما أن: *ثمة فروقا بين الأسماء والأخبار، تتعلق بالماهية الدلالية*، أو تستند إلى «تصوّرات» و«أحكام» بما هي أفاعيل مختلفة في ماهيتها. *كذلك، مثلما أن لقف كائن إدراكيًا، في الماهية القصدية، أو الحكم بأنه كائن، ليسا الأمر نفسه؛ كذلك إن تسمية كائن ما بما هو كذلك أو القول عنه، (ننسب إليه المحمول) : إنه كائن، ليسا الأمر نفسه*.

وإذا ما لاحظنا الآن أنه *يتناسب مع كلّ* حكم *مُثْبِت*، *بكلّ بداهة*، حكمٌ ممكن، أو مع كلّ نعت حملٌ ممكن والعكس بالعكس، سيبقى علينا فقط، بعد أن أنكرنا هوية الأفاعيل من حيث ماهيتها، فرض أن ثمة هنا *تعالقات* قانونية، بل *قانونية أمثلية*. ولا تتعلق ، بما هي تعالقات بقوانين أمثلية، بالتولّد السببي ولا بالتواجد الأمبيري للأفاعيل المتضايفة؛ بل ترى إلى نوع من الانتماء العملاني بموجب قانون أمثلي، إلى المشترك بين ماهيات الأفاعيل المتناسبة القابلة لأن تُلقف أمثليا[1]، ماهيات تجد «كونها» و«انتظام كونها» القانوني في مملكة الأمثلية الفيميائية، على نحو ما للأعداد وطرز الأشكال الهندسية المحض، كونها وانتظامها في مملكة الأمثليات الحسابية أو الهندسية. وإذا ما ولجنا إلى المصداق القبلي للأماثيل المحض، سيمكننا أيضًا أن نقول: إنه لا يمكن«نا»، في الكلّية المحض، واللامشروطة إذًا، إذا ما نظرنا إلى الماهية الدلالية النوعية للأفاعيل المعنية، أن نحقق بعضها من دون «أن يُمكن» تحقيق تلك المتضايفة معها؛ أكثر، إن ثمة هنا أيضًا، من وجهة الصلاح المنطقي، تضايفات لصور معادلات محددة بقوانين بحيث لا يمكن ـ بطريقة معقولة ـ أن نبدأ مثالا بالكلام على: *هذا ال ب*، من دون الإقرار افتراضا بِـ: أن *ثمة ب ما*. بكلام آخر، أن تكون قضية ما صالحة مع أي أسماء مُثْبِتة ممكنة وان لا تكون صالحة الأحكام الوجودية المتناسبة وهذه الأسماء، فذاك، لعَمري تضارب قبلي. وذاك قانون من قوانين تلك المجموعة من القوانين الأمثلية «التحليلية» المؤسَّسة في «محض صورة»

(1) نحويا ومحض-منطقيا ثمة نوع معين من تغيرات الدلالات المؤسَّسة في الماهية المحض للدلّ (راجع البحث IV)

التفكير أو في المقولات بما هي أماثيل نوعية تنتمي إلى صور التفكير الخاصيّة الممكنة.

§ 36 تتمة. ما إذا كان يمكن لأخبار أن تمثل كأسماء تامة

علينا أيضًا أن نفحص فصلا هاما من الأمثلة يسمح لنا أيضًا بأن نختبر أساس فهمنا للعلاقة بين الأفاعيل الإسمية والأحكام. ويدور الأمر على الحالات التي فيها جمل خبرية لا تستخدم بقصد معرِّف وحسب، ولا تبدو من ثَم ـ بما هي أخبار راهنة ـ أنها تؤلف *أجزاء* إسمية وحسب، بل أنها تلعب أيضًا وحرفيا دور *الأسماء، الأسماء التامة والناجزة*. ومثالا: *ليهطل المطر أخيرا، وليفرح الفلاحون*، فالعبارة المبتدأ هي خبر تام، ويبدو من الممتنع إنكار ذلك. ألم يكن المقصود: أن المطر بدأ يهطل حقا ؟ والتعبير المعدّل الذي استعاره هذا الحكم باتخاذه صورة قضية طلبية لا يمكن أن يصلح هنا إذن، في هذه الحالة إلا للإشارة إلى أن الإخبار يلعب هنا دور المبتدأ [الحامل] وأنه يجب أن يصلح كأفعول أساسي عليه يبنى إثبات حملي ما.

ذاك شرح مغرٍ جدا. لكن إذا ما حضرت فعلا حالات من هذا النوع لدعم الفهم الذي أنكرناه سيكون من الممكن أن نسلم حقا به في هذه الحالات، وسيمكن أيضًا أن نتساءل إن لم يمكنه أيضًا ورغم اعتراضاتنا أن يُدافع عنه في دائرة أوسع.

لنفحص مثالنا عن قرب أكثر. على السؤال عما يفرح به الفلاحون سيُجاب: *جراء...* أو *واقعة أن المطر قد هطل أخيرا*، إذًا الواقعة. فالواقعة إذًا، أي المطلوب المصرّح بقيامه هو موضّع الفرح، وهو المبتدأ. هذه الواقعة يمكن أن نشير إليها على نحو مختلف. يمكن أن نقول، حتى عن جميع الموضّعات الأخرى، ببساطة: *هذا*، لكن يمكننا أيضًا أن نقول: *هذه الواقعة*، أو بالتدقيق أكثر: *واقعة أن المطر يهطل*، المطر، هطول المطر الخ.، أو أيضًا من بين صيغ أخرى كما في المثال: «*أن يكون المطر قد هطل*». يطلع بوضوح من هذا التعداد أن تلك العبارة هي اسم، وبالمعنى نفسه بالضبط الذي لسائر التعابير الإسمية الأخرى المتعلقة بوقائع، وأنها، في الأفاعيل الدالة بعامة، لا تتميز ماهويًا عن

الأسماء الأخرى. فهي تسمي بالضبط مثلها، وحين تسمي *تضع أمامنا [تتصوّر]*(*)؛ ومثلما تسمي الأسماء الأخرى شيئا ما آخر وأشياء وخاصيات الخ.، هي كذلك تسمي (أو تضع أمامنا) بالضبط *مطلوبا* ما، واقعة أمبيرية نوعية.

لكن ما الفرق إذًا بين *التسمية* و الإخبار *بالمطلوب* في الخبر المستقلّ وبالتالي في مثالنا في الخبر: *أخيرا هطل المطر*؟

قد يحصل أن نخبر *بدايةً* ببساطة، وأن نعلُم من ثم المطلوب بتسميته: *أخيرا لِ*.. الخ ـ *ذاك سيُفْرِح الفلاحين*. يمكننا أن ندرس هنا التعارض وهو بالتأكيد أمر مبتوت فيه. فالمطلوب هو نفسه من الجهتين ألا أنه يصير لنا موضّعا بطريقة مختلفة تماما. في الخبر وحده فقط نُصدر حكما على المطر وهطوله؛ المطر وهطوله واحدهما والآخر «موضّعيّ» لنا و«متصوّر» بالمعنى القوي للفظ. ومع ذلك نحن لا نقوم بمجرد تعقيب التصوّرات بل نقوم بحكم، «بوحدة وعي» خاصة «تقرن» التصوّرات. وفي هذا الإقران إنما يتقوم لنا وعي *المطلوب*. *فإنجاز الحكم والوعي بمطلوب ما، في هذه الطريقة التأليفية المُثْبِتة شيئا ما «الشيء ما»، هما كلّ واحد*. يُنجز طرح، *وزيادة على ذلك*، طرح ثان مستقل، بحيث إن الوحدة التأليفية للمطلوب تتقوم قصديا في تأسيس هذين الطرحين واحدهما على الآخر. وهذا *الوعي التأليفي* هو بوضوح أفعول مختلف تماما، لنقل، عن وضع شيء ما قُبالَتنا *في طرح واحدي الشعاع*، *في أفعول حامل ممكن*، *في تصوّر ما*. لننظر، على سبيل المقارنة، إلى الطريقة التي بها «نعي» المطر، ولنقارن بخاصة الوعي الحكمي، *إخباريّة* المطلوب، بالوعيّة التصوّرية المذكورة في مثالنا مباشرة بعد هذا الأخير، *بأسْمنة* المطلوب نفسه: *ذاك سيفرح الفلاحين*. *ذاك* يؤشر إلى المطلوب الإخباري كما تؤشر الإصبع. هو إذًا يرى-إلى المطلوب هذا نفسه. والحال، إن هذا الرأي-إلى ليس أفعول الحكم نفسه لأنه سبقه، لأنه جرى سلفا بما هو حدث نفسي مقوّم على هذا النحو أو ذاك. لكنه ليس أفعولا *جديدا* من صنف جديد *يضاد* ببساطة، بما هو تأشيري، في طرح واحدي الشعاع، المطلوب

(*) يعمد هوسيرل هنا إلى تفكيك أفعول التصور إلى مكوّنبه vor و stellen.

المقوّم سابقا في تأليف متعدد الشعاع، ويكون المطلوب بالتالي موضّعه بمعنى مختلف تماما عما هو في الحكم. وهكذا نعي هذا المطلوب «أصليا» في حكم؛ فالوعي الذي يوجّه إليه شعاعا واحديا يفترض قصدا متعدد الشعاع ويؤشر إليه بمعناه الخاصيّ، والحال، إنه في كلّ طريقة وعي متعددة الشعاع، إنما يتأسس قبليا إمكان (بما هو إمكان ماهويّ «أمثلي») للتحول إلى طراز قصدي واحد يكون فيه المطلوب «موضّعيا» أو متصوّرا بالمعنى القوي للفظ. (وكذلك، وقبليا، يتأسس فيه الإمكان الأمثلي لشكل هندسي، إمكان أن من المستطاع نقله في المكان، أن من المستطاع تحويله إلى بعض الأشكال الأخرى الخ). وهاكم، على أي حال، ما هو واضح تماما الآن: «طريقة الوعي»، والطريقة التي بها يصير الموضّع قصديا، تختلفان من جهة ومن أخرى ـ الأمرالذي ليس سوى طريقة أخرى للقول: إننا نهتم بالأفاعيل الفارقة «ماهويّا»، أي بالأفاعيل التي من ماهية قصدية مختلفة.

لو صرفنا النظر عن التأشير الخاصيّ، فإن ال*ذاك* الذي شددنا عليه في المثال السابق يتضمن ماهويّا فكرة مجرد *العبارة القائمة مقام الحامل* (وأي مقام آخر يستدعي، في أي سياق ما، بالضبط تصوّرات)؛ في حين أنه، في المقابل، يفتقر في الفكرة بالضرورة إلى االخبر المستقلّ الخاصيّ. *وما إن يصير الأوان الدلالي، الذي في أساس أداة التعريف، معيشا حتى يكون قد أُنجز أيضًا تصوّر ما بالمعنى المقصود هنا*. ومن غير المهم في هذا الخصوص أن تستعمل لغة ما أو لهجة ما، أداة تعريف متحققة أو لا تستخدم، أن يُقال *الإنسان* أو *إنسان* (هومو)، *وليد*، *أو الوليد*(*). من السهل أن نرى أن الأوان الدلالي ليس غائبا أيضًا في العبارة: *إن* ب (هو) خ، حين تلعب دور الحامل. في الحقيقة *إن* ب خ تعني الشيء نفسه لما تعنيه: *هذا ال إن* ب خ أو مع تعديل طفيف وحسب ما تعنيه: *واقعة، ظرف ال إن* ب خ.

لا يسمح لنا تحليل هذه الأوضاع جميعها بأي طريقة أن نستنتج وجوب الكلام فيها على حكم، أو على حمل راهن يمكنه أن يكون حاملا أو بعامة

(*) في الألماني كما في العربي يمكن إضافة ال إلى اسم العلم

أفعولا إسميا. ونرى على العكس، بوضوح تام، أن بين العبارات التي تشغل وظيفة أسماء المطلوب وبين الأخبار المتناسبة مع المطلوب نفسه، ثمة، من وجهة نظر الماهية القصدية، فرقا موسّطا بالصلات القانونية الأمثلية. لا يمكن *قط لخبر ما أن يقوم مقام الاسم، ولا أن يمثل كخبر، من دون أن تتغير طبيعته الماهويّة، أي* من دون تغيير في ماهويّته الدلالية وكذلك في دلالته نفسها.

ولا يعني ذلك بالطبع، أن الأفاعيل المتناسبة هي غريبة تماما بعضها عن بعض وصفيا. فمادة الخبر مماهية جزئيا لمادة الأفعول الإسمي؛ فالمطلوب نفسه هو المقصود من جهة ومن أخرى، بوساطة الألفاظ نفسها، وإن بصورة مختلفة. وبالتالي فإن القربى الكبيرة ليست عرضية بل مؤسسة في الدلالات. وإذا ما صدف أن ظل *التعبير* ثابتا، رغم التغير الطارئ على الوظيفة الدلالية، فذلك لأن لدينا هنا بالضبط حالة خاصة من اللبس. وتلك حالة من صنف الحالات الواسع الذي فيه تمثل التعابير *بدلالة شاذة*. ومن الواضح أن هذا الشذوذ، بما هو متجذر في الماهية المحض لميدان الدلالة، هو من صنف الشواذات محض *النحوية*[1].

وهكذا يمكن لفهمنا أن يتطبق منطقيا في الحالات جميعا، وسنفرّق أينما كان بين التصوّرات والأحكام، وفي إطار التصوّرات بين التصوّرات المُثْبِتة التي تضفي قيمة كون وتلك التي لا تضفيها. وعندها لن نتردد أيضًا في إنكار سمة *الأحكام على القضايا السببية المقدِّمات*، على قضايا من مثل: لأن ب هو خ، و *أن ننسب إليها العلاقة مع المقدمات الشرطية المتصلة نفسها التي نميزها بين الأسماء المُثْبِتة والأسماء المُغفِلة*. يمكن حقا لل *لأن أن يحيل* إلى حكم يُثبِت أن ب هو خ؛ لكن في القضية السببية إيّاها لا يعود هذا الحكم منجزا ولا يعود فيه: ب هو خ، *مخبرا* به، بل يتأسس على ركيزة محض «تصوّرية» ـ تتميز، بما هي طرح سببي للمقدمة، بمعناها الخاص بوصفها تغييرا للتأليف الحكمي ـ يتأسس (ينجز «فوق ذلك») طرح ثان هو طرح النتيجة. ويكون الكلّ صورة جديدة من التأليف الحكمي يمكن أن نعبر عن محتواه المعنوي في لغة مختلفة قليلا بالقول إن المطلوبات المؤسسة *تشرط المطلوبات النتيجة*. ويمكن هنا للمقدمة والنتيجة،

---

(1) راجع المبحث IV § 11 وهامش § 13.

بصورة تركيب وحسب، أن تمثلا، *زيادة إلى ذلك*، كحكم على نحو ما نقول: ب هو خ، و لأن *هذا هكذا فإن* س هو ج. واستطرادا لا يدور الأمر فقط على تعيين النتيجة تأليفيا بل أيضًا على امتلاكي هذين المطلوبين «ب هو خ» و «س ج» والاحتفاظ بهما حكميا في الوعي التأليفي ذي الصلة إيّاه.

تظهر التوسيعات التي انصرفنا إليها للتو أن التصوّرات الإسمية، بالمعنى الخاصّي والضيّق، لا تفعل سوى أن تمثِّل لنا فصلا أوسع إنما محدد تماما من الأفاعيل «الطرحية» «بشعاع مُثْبِت واحد». ذاك ما يجب أن نحتفظ به أيضًا لما يأتي حتى وإن كنّا نعلق تحليلاتنا بتصوّرات إسمية حقا؛ وعليه، يجب أن يُفهم لفظ تصوّر *اسمي* حيث يمثل كحدّ صنفي، بمعنى واسع جدا.

ويجب أن ندون بعناية أيضًا الاصطلاح المعين *هنا*، الذي بموجبه نفهم بحكم دلالة خبر مستقل تام. وأن لا يمكن لهذه الدلالة، من دون تغيير جواني، أن تصير دلالة لقضية مقدمة شرطية متصلة أو سببية، وأن لا تتحول إلى دلالة إسمية بعامة، ذاك هو الطرح الذي ثبَّتناه للتو.

الفصل الخامس

إسهامات أوسع في تعليم الحكم
«التصوّر» كجنس كيفي واحدي للأفاعيل الإسمية والعبارية

§ 37 هدف المبحث اللاحق
أفهوم الأفعول المموضِع

لم تحّل المباحث، التي تابعناها حتى الآن، بعد المسألة التي كنا طرحناها في بداية § 34. لقد بينّا أن «التصوّر» و «الحكم» هما أفعولان مختلفان ماهويّا. وتكلمنا فيها ـ ويفرض تعدد معنى الألفاظ أن نلجأ دائما إلى ألفاظ الأفاهيم المعيِّنة بالضبط ـ على «تصوّر» بمعنى الأفعول الإسمي وعلى «حكم» بمعنى الخبر، أي إنجاز الخبر القياسي المدون فيه. ليست التسمية والإخبار إذًا مختلفين «نحويا وحسب» بل «مختلفان ماهويّا»؛ ما يعني بدوره أنهما أفعولان إما للوهب الدلالي وإما للملء الدلالي، وأنهما مختلفان في *ماهيتمهما القصدية*، وبهذا المعنى، بما هما *صنفا أفاعيل*. فهل برهنا بذلك أن التصوّر والحكم، أن الأفاعيل التي تضفي على التسمية والإخبار دلالةً ومعنى مالئا، تنتمي إلى «فصلين *أساسيين*» من المعيشات القصدية مختلفين؟.

على الجواب بالطبع أن يكون سلبيا. إذ لم يدر السؤال على مثل هذا التفريق. وعلينا ألاّ ننسى أن الماهية القصدية تتقوم من وجهين: *مادة وكيفية*، وأن تفريق «الفصول الأساسية» للأفاعيل يعود فقط، وهذا ما يرى بوضوح على الفور، إلى كيفيات الأفاعيل. وعلينا أيضًا ألا ننسى أنه لا يحصل عن عرضنا نفسه أن الأفاعيل الإسمية أو الأفاعيل العبارية عليها أن تكون بعامة من كيفية *مختلفة* ولا بالأحرى من جنس مختلف كيفيا.

والنقطة التي شددنا عليها، بالأخير، لا تقدم شيئا يمكن أن يفاجىء. فمادة الأفعول بالمعنى الذي نفهمه *عليه* ليست على الأرجح أمرا غريبا أو مطبقا على الأفعول برانيا، بل هي أوان جواني، وجه لا ينفصل عن قصد الأفعول، عن الماهية القصدية نفسها؛ وليس بوسع تعبير «طرائق الوعي المختلفة»، التي بموجبها قد نعي المطلوب نفسه، أن يخدعنا. فهي تؤشر إلى أفاعيل مختلفة لكن ليس إلى كيفيات أفاعيل مختلفة. وحتى مع كيفية متماهية (ذاك ما وجَّهَنا حقا في فهمنا لأمثول المادة[1]) يمكن للموضّعيّة نفسها أن توعى بطرائق مختلفة. لنتأمل، على سبيل المثال، التصوّرات المُثْبِتة المعادلة. إنها تتوجه إلى الموضّع نفسه بالضبط بوساطة مواد مختلفة. وعلى هذا النحو لا يمكن للتغيير الدلالي الماهويّ الذي يطرأ حين يتخذ الخبر وظيفة إسمية (أو وظيفة له مماثلة) والذي يطرأ على البرهنة التي شددنا عليها أعلاه، لا يمكن له أن يكون من مضمون غير مضمون *تغير المادة*، *في حين تبقى الكيفية*، أو على الأقل (تبعا لنوع التغيير الاسمي) *يبقى الجنس الكيفي متماهيا*.

أن نكون بذلك وصفنا الوضع المتحقق، ذاك ما يشهد عليه سلفا فحص متنبه للمواد إيّاها. فالإتمام الضروري، المتعرف في الأمثلة المناقشة أعلاه، بأداة دلالية إسمية أو بتعابير إسمية من مثل: *الظرف*، . . . *واقعة أن*، في حال نسبنا إلى الدلالة العبارية وظيفة الحامل، يجعلنا نكتشف الأمثلة التي فيها يظهر تبدل معنوي في المحتوى الماهويّ للمادة منقولا على النحو نفسه، والتي فيها تبرز بالتالي وظائف لقفية مفتقدة في الخبر الأصلي أو تكون قد قامت فيه مقامها وظائف أخرى. وتطرأ على الآونة الماهويّة المتوافقة من جهة ومن أخرى، كما يمكن أن نرى ذلك أينما كان، «*صورة حملية*» *مختلفة*. لنقارن على سبيل المثال الصورة: ب (هو) خ بتغييره *الإسمي: ب الهو خ*[*].

من جهة أخرى، ستجعلنا الملاحظات اللاحقة نفهم ، بالنظر إلى *الكيفيات*،

---

(1) أنظر أعلاه § 20.

(*) وبتعبير أسلم: كان ب خ، و ب الكائن خ بعدّ «كان» فعلا تاما وغير مرتبط بزمان معيّن في مثل القول: «وكان الله رحيما».

أن ثمة اشتراكا في الجنس بين الأفاعيل الإسمية والأفاعيل العبارية، ونحصل في الوقت نفسه على تحديد *أفهوم جديد آخر للتصوّر*، *أوسع وأكثر دلالة أيضًا من السابق*، أفهوم سيتلقى بفضله مبدأ تأسيس كلّ أفعول في التصوّرات، تفسيرا جديدا وهاما بخاصة.

ولكي نبقي الأفهومين الراهنين لـ«التصوّر» فارقين، سنتكلم (من دون أن نصطنع، إلى ذلك، عبارات اصطلاحية حاسمة) على *أفاعيل إسمية* فيما يخص الأفهوم الأضيق، وعلى *أفاعيل مموْضِعة* فيما يخص الأفهوم الأوسع. وبعد كلّ ما قلناه في الفصل السابق بإدخال أفهوم التصوّر الاسمي، ليس ثمة، أو يكاد، من حاجة إلى التشديد على أنه حين نتكلم على أفاعيل إسمية لا نقصد بذلك فقط الأفاعيل التي تقترن، من حيث تهب الدلالة، بالتعابير الإسمية أو تنضاف إليها كملء لها، بل أيضًا كلّ الأفاعيل العاملة بطريقة مماثلة وبمعزل عما إذا كانت لها وظيفة نحوية.

§ 38 التمييز بين الأفاعيل الموضِعة كيفيا وماديا

فرقنّا، داخل الأفاعيل الإسمية، بين المُثْبِتة والمُغفِلة. الأولى هي نوع من رأي-إلى الكون؛ وهي إما إدراكات حسية وإما إدراكات بالمعنى الواسع للقف الكون المزعوم بعامة، وإما أفاعيل أخرى ترى-إلى الموضع من دون أن تزعم لقفه «إيّاه» (شخصيا أو حدسيا بعامة) لكن بوصفه *كائنا*[1]. أما الأفاعيل الأخرى فتترك كون موضّعها معلقًا؛ وقد يمكن لذلك الموضّع أن يوجد لكنه لايخمّن فيها على طريقة الكون، أو لا *يصلح كمتحقق*، بل يكون بالأحرى «متصوّرا وحسب». في هذه الحالات ينطبق *القانون* الذي بموجبه يتناسب أفعول مُغفل، من مثل «مجرد التصوّر» ذاك الذي من المادة نفسها، يتناسب وكلّ أفعول إسميّ مُثْبِت، والعكس بالعكس؛ على أن يُفهم هذا التناسب بالطبع بمعنى إمكان أمثلي.

ويمكننا أن نقول أيضًا في هذا الصدد: يحوّل تغيير معيّن كلّ أفعول إسمي

---

(1) راجع أمثلتنا في § 34.

مُثْبِت إلى مجرد تصوّر من المادة نفسها. وهو بالضبط التغير نفسه الذي نعثر عليه في الأحكام. فلكلّ حكم تغيره، أفعول يصور فقط ما يحسبه الحكم بالضبط صادقا أي موضّعه، من دون أي تقرير لصدقه أو كذبه موضّعيًّا[1]. وتغيُّرُ الأحكام، منظورا إليه فيميائيا، مماثل تماما لتغيير الأفاعيل الإسمية المُثْبِتة. للأحكام إذًا، بما هي أفاعيل *عبارية مُثْبِتة*، متضايفاتها في مجرد تصوّرات بما هي أفاعيل *عبارية مُغفلة*. والأفاعيل المتناسبة هي، من جهة ومن أخرى، من المادة نفسها إنما من كيفية مختلفة. وكما نرتب في جنس كيفي *واحد*، في حالة الأفاعيل الإسمية، الأفاعيل المُثْبِتة والأفاعيل المُغفِلة، كذلك نفعل في حالة الأفاعيل المُثْبِتة بالنسبة إلى الأحكام ومتضايفاتها المتغيرة. والفروق الكيفية هي، من جهة ومن أخرى، نفسها وعليها ألا تحسب بوصفها فروقا من أجناس كيفية أعلى. فحين ننتقل من الأفعول المُثْبِت إلى الأفعول المُغيِّر لا ندخل في صنف مغاير مثلما حين ننتقل، مثالا، من أفعول إسميّ ما إلى رغبة أو إلى إرادة. لكن، فيما يخص الانتقال من أفعول مُثْبِت إلى أفعول إجباري، لا نجد أي سبب لافتراض فرق كيفي. والأمر على النحو نفسه بالطبع إذا ما قارنا «مجرد التصوّرات» المتناسبة؛ فالمادة وحدها (المادة بالمعنى المعيِّن بالنسبة للمبحث الراهن) تشكل الفرق في الحالة الواحدة كما في الأخرى؛ وهي وحدها ما يعين، بالتالي، وحدة الأفاعيل الإسمية وأيضًا وحدة الأفاعيل العبارية.

وهكذا يتحدد جنس واحد من المعيشات القصدية يضم جميع الأفاعيل التي نظرنا إليها تبعا لماهيتها الكيفية، ويعين الأفهوم الأوسع الذي يمكن أن يدل عليه لفظ التصوّر داخل مجمل صنف المعيشات القصدية. وسنشير نحن إلى هذا الجنس الموحد كيفيا والمتخذ في مصداقه الطبيعي بوصفه جنس *الأفاعيل المموضِعة*. ولنقل، كي نظهر التضاد بوضوح ، إنه يؤدي:

1. بتمييز الكيفية، إلى قسمة الأفاعيل إلى مُثْبِتة ـ أفاعيل الاعتقاد، الحكم بمعنى ملْ وبرنتانو ـ ومُغفلة و«مجرد تصوّرات» متناسبة، بالنظر إلى إثبات الأفاعيل «المغيِّرة». أما مسألة إلى أي حد يمتد أفهوم الاعتقاد

(1) لننبه هنا إلى أن طريقة التعبير هذه هي جملة شارحة.

«المُثْبِت» وعلى أي نحو يتميّز، فتبقى مسألة مفتوحة.

2. وبتمييز المادة، إلى الفرق بين الأفاعيل الإسمية والعبارية ـ لكن يبقى، حول هذه النقطة، أن نفحص ما إذا لم يكن التمييز تمييزا جزئيا بمعنى سلسلة تمييزات مادية غير مسوَّغة أيضًا.

والواقع، إذا ما ألقينا نظرة ارتدادية على تحليلات الفصل الأخير، فإن التضاد الحاسم الذي يفرض نفسه هو التضاد بين الأفاعيل *التأليفية التي تشكل وحدة في شعاعها المتعدد* والأفاعيل *الواحدية الشعاع*، المُثْبِتة *بطرح وحيد*؛ أو أيضًا أفاعيل تعليق الحكم. لكن يجب أن نلاحظ أن التأليف الحملي لا يقدم سوى صورة مفضلة تخصيصا للتأليف (أو بالأحرى تأليف تام للصور) تضادها صور أخرى تكون غالبا متشابكة معها: تلك هي حالة التأليف العطفي أو الشرطي المنفصل. وعلى سبيل المثال، لدينا، في حمل الجمع: *أ و ب و ج* هي خ، حمل واحدي بثلاث شرائح حملية منتهية في المحمول المتماهي خ. فالمحمول خ الباقي متماهيا يُثبَت في الأفعول المؤلف من ثلاث شرائح معا، «على» الإثبات الأساسي للأول أ، وللثاني ب، وللثالث ج. وهكذا فإن هذا الأفعول الحكمي يفصله «تقطيع» إن صح القول، إلى إثبات للحامل وإثبات للمحمول بحيث إن الطرف الحامل الوحيد يشكل من جهته عطفا موحدا لثلاثة أطراف إسمية. هذه الأخيرة تقترن في هذا العطف ألا أنها لا تجتمع قط في تصوّر إسميّ واحد. والحال، إنه من الصحيح القول إن التأليف «العطفي» أو، للإشارة إليه بدقة أكثر، «الضمّي» شأنه شأن التأليف الحملي الذي تسمح به *أَسْمنة* يصير فيها الضمّ المقوّم سلفا بالتأليف، في أفعول جدي واحدي الشعاع واحد، موضّعا «مُتصوّرا وحسب» و من ثَم «موضّعيا» بالمعنى القوي للفظ. «يؤشر» التصوّر الإسمي للضمّ إذًا ومن جديد في معناه الخاصيّ (في «مادّته» المغيرة بالنسبة إلى الأفعول الأصلي) إلى مادة مقوّمة أصلية أو أيضًا إلى وعي مقوّم أصلي. وما كان يفرض نفسه علينا في التأليفات المحمولية[1] (حيث كنا قد اقتصرنا على الصورة المحمولية الأصلية، صورة التأليف «الحملي») نعود لنجده بعامة، إذا ما نظرنا إليه

(1) أنظر أعلاه § 35.

عن كثب، *في كلّ التأليفات: ففيها كلها تكون عملية الأسْمنة الأساسية ممكنة وعملية تحويل الكثرة التأليفية المركبة من شرائح متعاقبة إلى وحدة توجه قصدي «اسمي» يحتفظ بالمادة المتناسبة*.

ومع المعالجة الشاملة للأفاعيل «المموضِعة» الممكنة أمثليا، نعود من ثَمّ، في الواقع، إلى الفرق الأساسي بين الأفاعيل «*الطرحية*» والأفاعيل «*التأليفية*»(*)، بين *واحدية الشعاع ومتعدّدته*. فالأفاعيل واحدية الشعاع ليست مفصّلة في حين أن الأفاعيل متعدّدة الشعاع مفصَّلة. لكلّ طرف كيفيته المموضِعة (صنف موقفه إزاء «الكون» أو تغيره الكيفي المتناسب) ومادته. وللكلّ التأليفي، من حيث يشكل أفعولا مموضِعا واحدا، كيفية ومادة كذلك، لكن هذه المرة تكون المادة مفصَّلة. ويؤدي بنا تحليل مثل هذا الكلّ من جهة إلى أطراف، ومن جهة أخرى إلى صور تأليفية (تراكيب). إلى ذلك، يؤدي في الحالة الأولى إلى أطراف بسيطة أو متعدّدة، أي تكون هي إيّاها مفصلة وأيضًا واحدية-تأليفية: تلك هي، في المثال المذكور أعلاه، حالة الحامل العطفي في الحمل الجمع؛ وكذلك، ربط المقدمات العطفي في الحمل الشرطي المتصل؛ والأمرعلى النحو نفسه بالنسبة إلى الأطراف والصور التأليفية للرابطة الشرطية المنفصلة المتناسبة الخ.

نصل أخيرا إلى *الأطراف* البسيطة *المموضِعة واحدية الشعاع* من دون أن نصل بذلك بالضرورة إلى أطراف *بدئية* في *نهاية التحليل*. لأن الأطراف واحدية الشعاع يمكنها أيضًا أن تكون تأليفات متحولة أسماء، تصوّرات إسمية لمطلوبات، *لمعطوفات أو لشرطيات منفصلة* يمكن لأطرافها نفسها أن تكون بدورها مطلوبات الخ. تتدخل إذن *في المادة إحالات* من نوع متفاوت التركيب، وبذلك بالذات *تفصّلات وصور تأليفية* متلازمة على نحو موسّط.. وحين لا تعود تحيل الأطراف إلى أطراف أخرى من هذه الوجهة أيضًا، تكون بسيطة: كما يتضح ذلك، مثالا، في تصوّرات أسماء العلم أو في جميع الإدراكات والتصوّرات المتوهمة الخ.، لطرف واحد (لا ينقسم إلى تأليفات شارحة). وتكون مثل هذه المـوْضَعات البسيطة تماما حرة من جميع «الصور

(*) إقرأ: أفاعيل الطرح المفرد وافاعيل الطرح المركّب أو المؤلّف بين طروح عدة.

عن كثب، *في كلّ التأليفات: ففيها كلها تكون عملية الأسْمنة الأساسية ممكنة وعملية تحويل الكثرة التأليفية المركبة من شرائح متعاقبة إلى وحدة توجه قصدي «اسمي» يحتفظ بالمادة المتناسبة.*

ومع المعالجة الشاملة للأفاعيل «المموضِعة» الممكنة أمثليا، نعود من ثَمّ، في الواقع، إلى الفرق الأساسي بين الأفاعيل «*الطرحية*» والأفاعيل «*التأليفية*»(*)، بين *واحدية الشعاع ومتعدّدته*. فالأفاعيل واحدية الشعاع ليست مفصّلة في حين أن الأفاعيل متعدّدة الشعاع مفصَّلة. لكلّ طرف كيفيته المموضِعة (صنف موقفه إزاء «الكون» أو تغيره الكيفي المتناسب) ومادته. وللكلّ التأليفي، من حيث يشكل أفعولا مموضِعا واحدا، كيفية ومادة كذلك، لكن هذه المرة تكون المادة مفصَّلة. ويؤدي بنا تحليل مثل هذا الكلّ من جهة إلى أطراف، ومن جهة أخرى إلى صور تأليفية (تراكيب). إلى ذلك، يؤدي في الحالة الأولى إلى أطراف بسيطة أو متعدّدة، أي تكون هي إيّاها مفصلة وأيضًا واحدية-تأليفية: تلك هي، في المثال المذكور أعلاه، حالة الحامل العطفي في الحمل الجمع؛ وكذلك، ربط المقدمات العطفي في الحمل الشرطي المتصل؛ والأمرعلى النحو نفسه بالنسبة إلى الأطراف والصور التأليفية للرابطة الشرطية المنفصلة المتناسبة الخ.

نصل أخيرا إلى *الأطراف* البسيطة *المموضِعة واحدية الشعاع من دون* أن نصل بذلك بالضرورة إلى أطراف بدئية في *نهاية التحليل*. لأن الأطراف واحدية الشعاع يمكنها أيضًا أن تكون تأليفات متحولة أسماء، تصوّرات إسمية لمطلوبات، *لمعطوفات أو لشرطيات منفصلة* يمكن لأطرافها نفسها أن تكون بدورها مطلوبات الخ. تتدخل إذن في *المادة إحالات* من نوع متفاوت التركيب، وبذلك بالذات *تفصّلات وصور تأليفية* متلازمة على نحو موسّط.. وحين لا تعود تحيل الأطراف إلى أطراف أخرى من هذه الوجهة أيضًا، تكون بسيطة: كما يتضح ذلك، مثالا، في تصوّرات أسماء العلم أو في جميع الإدراكات والتصوّرات المتوهمة الخ.، لطرف واحد (لا ينقسم إلى تأليفات شارحة). وتكون مثل هذه الموْضَعات البسيطة تماما حرة من جميع «الصور

(*) إقرأ: أفاعيل الطرح المفرد وافاعيل الطرح المركّب أو المؤلِّف بين طروح عدة.

المقولية». ومن الواضح أن تحليل مثل هذا الأفعول المموضِع (غير البسيط) سيقودنا من جديد وفي نهاية المطاف، شرط أن يتتبع أيضًا تعاقب الإحالات، إلى *مثل* أطراف الأفاعيل *تلك البسيطة*، *غير المفصّلة من حيث الصورة والمادة*.

أخيرا، سنلاحظ أيضًا أن المعالجة الشاملة للتفصلات الممكنة وللصيغ التأليفية تقودنا إلى القانونية التي عالجناها في المبحث IV بوصفها قانونية *النحو المنطقي المحض*. وبهذا المعنى، ما يهم هو فقط *المواد* (أي معاني الأفعول المموضِع) التي بها يُعبَّر عن جميع الصور أثناء إجراء التأليف المموضِع. فإلى هذا الميدان تنتمي، مثالا، القضية: يمكن لكلّ مادة مموضِعة تشكل وحدة مقفلة (وإذن لكلّ دلالة مستقلّة ممكنة) أن تلعب دور الطرف المادي في أي تأليف كان من أي صورة ممكنة؛ الأمر الذي يسمح أيضًا بفهم هذه القضية الخاصة: إن كلّ قضية من هذا النوع هي إما مادة عبارية (محمولية) تامة وإما طرف ممكن من هذه المادة. ومن جهة أخرى، إذا ما أخذنا بالحسبان الكيفيات سيمكننا أن نقول القضية هذه: يمكن لأي مواد مموضِعة، إذا ما فهمت أمثليا أن تتحد مع أي كيفيات.

وإذا ما نظرنا إلى الفرق النوعي بين الأفاعيل الإسمية والأفاعيل العبارية، وهو الفرق الذي يرتدي بالنسبة إلينا أيضًا أهمية خاصة في إطار المبحث الراهن، سيكون من السهل علينا أن نعثر فيه على تأييد ما زعمناه للتو عن إمكان اتحاد أي كيفيات مع أي مواد. وهذا الفرق لم يُطلّع بعد بوضوح في تحليلات الفقرة السابقة من حيث كنا منشغلين فقط بتغيرات *الحكم* وبالتالي بتغير الأفعول العباري *المُثْبِت* إلى أفعول اسمي. لكن مما لا جدال فيه أن كلّ حكم يمكنه أيضًا، إن غُيِّر إلى «مجرد» تصوّر، أن يتحول إلى أفعول إسميّ متناسب، وعلى سبيل المثال: *2×2 يساوي 5*، يمكنه (في مجرد تصريح مُغْفِل) أن يتحول إلى الاسم هذا: *ال 2×2 يساوي 5*. ومثلما نتكلم أيضًا على تغير، في حالة تغير القضايا إلى أسماء، لا يغيّر الكيفيات، وإذًا في حالة مجرد تحولات *للمواد* العبارية والتأليفية بعامة إلى مواد إسمية، من المستحسن أن نعلُم، صراحة، ذلك التغير الذي من صنف مختلف كليا (المحوّل أسماء أو أخبارا مثْبِتة إلى مغْفِلة) بوصفه *تغيرا كيفيا يخص الكيفيات*. وبقدر ما تبقى المادة، التي وحدها تعطي الصورة أو تؤسس الفروق الصورية، محافظا عليها أو يجب أن تبقى محافظا عليها (يبقى الاسم

اسما، والخبر خبرا وذلك من حيث جميع تفصلاته وجميع صوره الجوانية) يكون علينا أيضًا أن نتكلم على تغير *موافق* للأفعول المثبِت. لكن حين يُفهم أفهوم التغير الموافق في كليته الطبيعية أي من حيث يصدق على كلّ تغير *لا يطاول مادة الأفعول*، يكون حينها أوسع من الأفهوم المعني هنا بالتغير الكيفي على ما سنشرح لاحقا[1].

§ 39 التصوّر بمعنى الأفعول المموضِع وتغيره الكيفي

في إدراج الأفاعيل المموضِعة تحت فصل واحد، برزت لنا الأهمية الحاسمة لكون هذا الفصل يتميز بتضاد كيفي، وبالتالي لكون أنه إلى كلّ حكم عباري، إلى كلّ حكم تام، كما إلى كلّ اعتقاد اسمي، ينتمي «مجرد تصوّر» بوصفه مقابله. ويمكننا الآن أن نتساءل ما إذا كان هذا التغاير الكيفي يميز حقا فصلا من المعيشات القصدية بعامة، أم ما إذا لم يكن له بالأحرى، في مجمل فلك المعيشات تلك، صلاحه كعامل توزع. وتحضر لصالح هذا الأخير، مباشرة الحجة الآتية: يتناسب وكلّ معيش قصدي بعامة، مجرد تصوّر، يتناسب والتمني مجرد تصوّر هذا التمني، والنفور مجرد تصوّر هذا النفور، والإرادة مجرد تصوّر هذه الإرادة الخ.. تماما مثلما تعمل التسمية أو الإخبار الراهنين أثناء مجرد التصوّرات المتناسبة.

وعلينا، مع ذلك، أن لا نربط معا هنا أشياء فارقة أساسا. فإلى كلّ أفعول ممكن كما إلى كلّ معيش ممكن، وأيضًا كما إلى كلّ موضّع ممكن بعامة تماما، ينتمي تصوّر يعود إليه؛ ويمكن أيضًا لهذا التصوّر أن يُنعت إما بأنه تصوّر مُثْبِت وإما تصوّر مُغفِل («مجرد» تصوّر). وعلى أي حال لا يدور الأمر هنا، في الأساس على مجرد تصوّر، بل على تنوعية كاملة من التصوّرات المعنية المختلفة، والأمر سيكون على النحو نفسه حين نقتصر هنا (كما فعلنا ذلك ضمنا) على تصوّرات من طراز التصوّر الإسمي. يمكن للتصوّر هذا، بما هو حدسي أو

(1) أنظر § 40

تفكري أو موسّط أو مزعوم نعتيا، أن يصور موضوعه، وكلّ ذلك بطرائق مختلفة. لكن يكفي، للأهداف التي نصبو إليها، أن نتكلم على تصوّر وحيد أو أن نختار أي تصوّر من بينها، ومثالا التصوّر التوهمي، حيث إن جميع أنواع التصوّرات ممكنة أيضًا بطريقة مماثلة أينما كان.

يتناسب إذن وأي موضوعٍ تصوّرُ الموضوع، وأي بيت تصوّر البيت وأي تصوّر تصوّر التصوّر، وأي حكم تصوّر الحكم الخ. لكن يجب أن نأخذ بالحسبان هنا أن تصوّر الحكم، كما عرضنا لذلك أعلاه[1] ليس تصوّر المطلوب المحاكم. وعلى النحو نفسه، وبصورة أعمّ، ليس تصوّرُ إثباتٍ ما تصوّرَ الموضّع المتصوّر بطريقة مُثْبِتة. فالموضّعين المتصوّرين يختلفان من جهة ومن أخرى. من هنا ينجم، مثالا، أن الإرادة التي تريد تحقيق مطلوب ما هي إرادة أخرى غير تلك التي تريد تحقيق حكم أو إثبات إسميّ لذلك المطلوب. يتناسب والأفعول المُثْبِت مقابله الكيفي بطريقة مختلفة تماما عن تناسب أي أفعول بعامة مع تصوّر هذا الأفعول. *إن التغير الكيفي لأفعول ما هو «عملية» مختلفة تماما عن عملية إنتاج التصوّر العائد إليه*. والفرق الماهويّ بين هاتين العمليتين يظهر جرّاء أن *الثانية أي العملية المموضعة المتصوّرة* تتم وفق الرموز الآتية:

و، م(و)، م[م(و)]، . . .

حيث *و* تشير إلى موضوع ما، *م(و)* إلى تصوّر *و*، *القابل للتكرار إلى ما لا نهاية*، في حين لا *يقبل التغير الكيفي ذلك*؛ ويظهر الفرق، إلى ذلك، في أن: *الموْضَعة التصوّرية قابلة للتطبيق على كلّ الموضوعات بعامة في حين أن التغير الكيفي* لا معنى *له إلا بالنسبة إلى الأفاعيل*. وكذلك في أن «التصوّرات»، في السلسلة الأولى للتغيرات، هي *إسمية* حصرا في حين أن هذا الحصر لا يوجد في السلسلة الأخرى؛ وأخيرا في أن: *الكيفيات، في الحالة الأولى تبقى خارج المسألة تماما* وأن التغير، يتعلق ماهويّا، بالمواد، في حين أن ما يتغير هنا، في التغير الكيفي، هو بالضبط *الكيفية*. يتناسب مع كلّ أفعول اعتقاد، بمثابة مقابل، «مجرد» تصوّر يجعلنا نتصوّر الموضّعيّة نفسها، وبالضبط بالطريقة نفسها (أي على

---

(1) § 33

أساس المادة المتماهية) التي لأفعول الاعتقاد، وتصوّر يفرق عن هذا الأخير بمجرد أنه يُغفِل الموضّعيّة المتصوّرة بدل أن يُثبِتها على طريقة الرأي إلى كونها. ولا يمكن لهذا التغير بالطبع أن يتكرر مثلما لا يمكنه أن يهب معنى للأفاعيل التي لا تقع تحت أفهوم الاعتقاد. ويولّد بالتالي، وفي الواقع، تعالقا من صنف واحد بين أفاعيل تلك الكيفية ومقابلاتها. وعل سبيل المثال، للإدراك أو التذكر المُثبِتين مقابلاهما في أفعول متناسب من «مجرد» تخيّل من المادة نفسها. والأمر على النحو نفسه، مثالا، في الحدس الإدراكي التخيلي كما في تأمل لوحة ندعها تفعل فينا بطريقة استيطيقية وحسب، من دون أن نتخذ أي موقف حول كون ما هو متصوّر أو لا كونه. أو أيضًا في حدس «تخيل توهمي» مثلما حين نطلق العنان لمخيلتنا من دون اتخاذ موقف حول القيام الراهن. وليس لـ«مجرد» التصوّر، في هذه الحالة بالطبع، مقابل، إذ لن نفهم ما سيعني ذلك وما هو دوره. إذا ما تحوّل «الاعتقاد» إلى «مجرد تصوّر» يمكننا على الأكثر أن نعود إلى الاعتقاد. لكن لن يكون ثمة من تغيّر يتكرر، بالمعنى *نفسه* ويتتابع.

والأمر على غير ذلك، إذا ما استبدلنا عملية التغيير الكيفي بالموْضَعة التصوّرية، الموضعة الإسمية. في هذه الحالة يكون إمكان التكرار بديهيا. ذاك ما يطلع من أبسط صلة للأفاعيل بالأنا وتوزعها إلى آونة زمنية مختلفة أو على أشخاص مختلفين. بداية أدرك شيئا ما، ثم أتصوّر أنني أدرك هذا الشيء ما، وثالثا أتصوّر من جديد أنني أتصوّر ما أدرك الخ[1]. . وهاكم مثالا آخر: أ متصوّر في الرسم. لوحة أخرى تتصوّر الأول بإعادة إنتاجه ثم لوحة ثالثة تناتج الثانية الخ. ، الفروق هنا لا شك فيها. وهي ليست، بالطبع، مجرد فروق بين المضامين الحسيّة بل فروق في سمات أفاعيل اللقف (وبخاصة في المواد القصدية) التي من دونها لا يمكن أن نعطي معنى لتعبيريّ: التخيل التوهمي، اللوحة الخ. ونلقُفُ هذه الفروق بطريقة محايثة، أي لدينا بها يقين *فيميائي* ما إن

---

(1) يجب بالطبع ألا يفهم كل ذلك بالمعنى الأمبيري-السيكولوجي. فالأمر يدور (كما يدور أينما كان في المبحث الراهن) على إمكانات قبلية مؤسسة في الماهية المحض ونلقفها بما هي كذلك في بداهة واجبة.

نتمّ المعيشات المتناسبة بالالتفات، تفكريا، إلى فروقها القصدية. تلك مثالا، الحالة التي فيها *نقول* بتفريق: لديّ الآن إدراك ب أ، وتصوّر توهمي بـ ب وج معروض هنا في هذه اللوحة الخ. ، ولا يمكن لمن يتبين بوضوح هذه العلاقات أن يقع في غلط اولئك الذين يحسبون أن *تصوّرات التصوّرات* ليست قابلة للبرهنة فيميائيا، بل يحسبونها أيضًا بمثابة مجرد *أوهام*. إن من يحكم على هذا النحو يخلط أيضًا، على الأرجح، بين العمليتين اللتين فرقنا بينهما هنا، إذ يحل محل مجرد تصوّر تصوّر التغير الكيفي، الممتنع حقا، الواقع في ذلك التصوّر.

نعتقد إذن أنه من الممكن التسليم باشتراك الجنس بين الكيفيات المعطوفة بالتبادل بتغير ملائم[1]، ونحسب أيضًا أنه من الصحيح أن تعود هذه الكيفية والكيفيات الأخرى إلى جميع الأفاعيل التي منها تتقوم ماهويّا وحدة كلّ حكم لامغيّر أو مغيّر كيفيا، وسِواء كنا ننظر إلى أفاعيل مجرد القصد الد\لالي أم إلى أفاعيل الملء الدلالي. من جهة أخرى، من البديهي أن مجرد تصوّرات الأفاعيل وأيّا تكن، التي فرقناها سابقا عن مقابلاتها الكيفية غير الممكنة إلا بالأفاعيل المُثْبِتة، هي إيّاها مقابلات مثل تلك، إنما ليس بالنسبة إلى الأفاعيل الأصلية التي لها على العكس موضّعات تصوّرها. إن مجرد تصوّر تمنٍ ما ليس المقابل لذلك التمني بل المقابل لأي أفعول مُثْبِت يعود إلى التمني نفسه، ومثالا مقابل *إدراك* هذا التمني. *هذا* الزوج: إدراك ومجرد تذكر التمني: هو من جنس واحد، فالاثنان أفعولان مموضِعان؛ في حين أن التمني إيّاه وإدراكه أو أيضًا تخيله، أو أي تصوّر آخريعود إلى ذلك التمني، هما من جنس مختلف.

§ 40 تتمة. التغير الكيفي والتغير التخيلي

من المحتمل جدا أن نعلُم الأفاعيل المُثْبِتة بوصفها *ظنيّة* ومقابلاتها بوصفها *متخيِّلة*. ويثير هذان التعبيران، وأيا كانت الحجج التي يبدو للوهلة الأولى أنها

(1) راجع حول ذلك، في كتابي ***Ideen***، ص 233 تفسيري لـ«إشتراك الجنس» بوصفه علاقة خاصة بين «الماهية والماهية المقابلة». وقد قادني الاستمرار في استثمار محصلات المبحث الراهن، بصورة عامة، إلى كثير من التعمق أو التحسين الماهويين. راجع بخاصة في الكتاب المذكور § 109 إلى 114 و 117، حول «تغير الحياد».

تسوِّغهما، اعتراضات تتوجه بخاصة إلى التعيين الاصطلاحي للتعبير الأخير. وسنستغل الفرصة المتاحة لنا لفحص هذه الاعتراضات بتوسيع بعض النقاط الإضافية التي ليست من دون أهمية.

لا يتكلم التقليد المنطقي بأسره على الظنّ ألا بصدد الأحكام أي بصدد الدلالات الخبرية. والحال، إن جميع الإدراكات والتذكرات والتوقعات وكلّ أفاعيل التعبير الإسميّ المُثْبِتة ، ستوصف الآن بأنها مظانّ. وفي ما يخص لفظ «التخيّل»، في الكلام الدارج، قد يرى-إلى الأفعول المُغفِل، لكن سينبغي توسيع معناه الأصلي إلى ما بعد فلك التخيل الحسي بحيث يشمل مصداقه كلّ المقابلات الممكنة للظنّ. ومن جهة أخرى، سيكون بهذا اللفظ حاجة أيضًا إلى الحصر من حيث يجب استبعاد فكرة أن تكون التخيلات إما مجرد حكايا واعية وإما تصوّرات من دون موضّع أو رؤية مغلوطة أيضًا. وسنكتفي غالبا بتسجيل ما يُحكى لنا من دون أن نحكم بأي شيء سواء بصدقه أم بكذبه. وحتى حين نقرأ رواية لا يكون الأمرعلى خلاف ذلك في ظروف عادية. نحن نعلم أن الأمر يدور على حكاية استيطيقية؛ لكن هذا العلمان يبقى من دون فاعلية من حيث الأثر محض الاستيطيقي[1]. في هذه الحالات، تكون جميع التعابير، وسواء لجهة القصود الدلالية أم لجهة الملء التوهمي اللاحق، حمّالات لأفاعيل غير مُثْبِتة، أي «لتخيلات» بمعنى الاصطلاح السابق. وينطبق ذلك إذن أيضًا على الأخبار كلها. فقد تكون الأحكام منجزة، بطريقة ما، لكن لن يكون لها سمة الأحكام المتحققة؛ نحن لا نعتقد، بل لا ننكر بالأحرى ولا نشك في ما يُروى لنا الآن؛ ندع الحكاية تفعل فينا من دون أن نعتقد في أي شيء كان؛ نقوم بمجرد «تخيلات» بدلا من القيام بأحكام متحققة. لكن يجب ألا نفهم هذا التعبير على ما يوحي به بالضبط أي *كما لو أن على الأحكام المتوهمة أن تقوم مقام الأحكام المتحققة*. فنحن نقوم بالأحرى، بدلا من الحكم بما هو «مظنة» مطلوبه، بالتغيير *الكيفي* وبالقبول الحيادي لهذا المطلوب نفسه الذي بوسعنا، على أي حال، أن نماهيه مع توهّم ذلك المطلوب.

---

(1) الوضع هو نفسه بالطبع بالنسبة إلى الآثار الفنية الأخرى ومثالا التخييل الاستيطيقي.

ذلك أن الاسم: تخيَّل، يشكو من سيئة أنه يشكل عائقا جديا أمام إدخاله في اصطلاحنا: فهو يحيل إلى لقف خيالي، إلى لقف واهمي، وبالمعنى الخاصيّ إلى لقف تخيّلي، لكن لا يمكننا أن نقول مع ذلك، بأي شكل: *إن جميع الأفاعيل المُغفِلة هي خيالية وإن جميع الأفاعيل المُثْبِتة هي لا-خيالية*. هذه النقطة الأخيرة على الأقل واضحة من دون شرح إضافي. ومثالا يمكن لموضّع حسي خيالي أن يمثُل لنا سِواء على الطريقة المُثْبِتة بوصفه كائنا أم على الطريقة المغيِّرة بوصفه متخيَّلا. ويمكنه ذلك في حين يبقى المحتوى التمثلي لقصده متماهيا؛ وإذًا في حين يبقى متماهيا ما يضفي على الحدس بعامة لا تعيين صلته *بذلك الموضّع* وحسب بل، أيضًا وفي الوقت نفسه، سمة التمثل الخيالي الذي يُحضر الموضوع على طريقة التصوّر التوهمي أو المُستنسخ. ومثالا، يبقى المحتوى الظهوري للوحة ما هو نفسه مع أشكاله المرسومة، سواء كنا ننظر إليه بوصفه تصوّرا لموضوعات متحققة، وسِواء تركناه يفعل فينا بطريقة محض استيطيقية مُغفِلة. ويبدو من المشكوك فيه، على أي حال، أن يقوم، في الإدراك السويّ، وضع موازٍ محضيا؛ أعني أن يمكن للإدراك أن يتغير كيفيا وأن يفقد بذلك سمته المُثْبِتة القياسية، في حين تبقى جميع العناصر الأخرى متماهية تماما؛ وسنتساءل ما هي ميزة الإدراك، واللقف الإدراكي للموضّع بوصفه حاضرا «هو إيّاه» (جسديا) لا يتحوّل على الفور إلى لقف تخيلي له، كما في حالة التخيلية الإدراكية العادية (اللوحات الخ) حيث يظهر الموضّع بوصفه تخيليا ولا يعود هو إيّاه. وسيظل بإمكاننا أن نحيل هنا إلى مختلف أوهام الحواس، من مثل فينمانات الخداع البصري التي يمكن أن ننظر إليها بوصفها «مجرد فينمنات» شأنها شأن الموضوعات الاستيطيقية، وإذًا من دون اتخاذ موقف، وفي الوقت نفسه أن نحسبها، مع ذلك، بوصفها هي إيّاها وليس بوصفها أخيلة لشيء آخر. على أي حال نكتفي بأنه يمكن للإدراك أن يتحول إلى تخيّلية متناسبة (وبالتالي إلى أفعول يتضمن المادة نفسها وإن بصورة لقفية مختلفة) حتى من دون تغيير في سمته المُثْبِتة.

نرى أنه يمكننا هنا أن نفرّق بين نوعين من التغيرات المتلائمة؛ التغيرات *الكيفية* والتغيرات *الخيالية*. في الأثنتين تبقى المادة لامتغيرة. ذلك أنه حين تبقى

المادة هي هي لن يمكن سوى للكيفية أن تتغير في الأفعول. قد نكون فهمنا الكيفية والمادة بوصفهما «الماهويّ إطلاقا» لأن ذلك يشمل الدلالية ولا ينفصل عن أي أفعول؛ ألا أننا كنا أشّرنا إلى أنه يمكن لآونة أخرى أن تنفصل في الأفاعيل. وحيث إن المبحث اللاحق سيظهر ذلك على نحو أدق، فإن تلك الآونة بالضبط هي التي تدخل في الفروق بين الموضَعة اللاحدسية والحدس، ومن جهة أخرى بين الإدراك والخيال.

وما إن تُوضح هذه العلاقات الوصفية حتى يكون من البيّن أن المسألة مسألة تنازع محض اصطلاحي حول ما إذا كنا سنحصل لفظ حكم، بالمعنى التقليدي، من الدلالات الخبرية (اللامغيَّرة)، أو ما إذا كنّا سنتعرّف فلك أفاعيل *الاعتقاد* بأسره بوصفه حقلا تطبيقيا للحكم. وقلما يهم، في هذا الصدد، ألاّ يغطي المعنى الأول تغطية تامة أي «فصل أساسي» من الأفاعيل، ولا حتى فرقا كيفيا أخيرا من حيث إن المادة ـ التي إليها ينتمي، في أفهومنا عن المادة، سواء ال *إنَّ* أو ال *ليسَ* ـ تُسهم أيضًا في تحديد تضمين المطلب أو لاتضمينه. وحيث إن *الحكم* حد منطقي فإنه يعود إلى المصلحة والتقليد المنطقيين أن يقررا وحدهما أي أفهوم عليه أن يعطيه دلالته. من الوجهة هذه، سيكون علينا حقا أن نقول إن أفهوما أساسيا بقدر ما هو أفهوم الدلالة الخبرية الأمثلية، يشكل حقا، بما هو كذلك، الوحدة الأخيرة التي إليها يعود بالضرورة كلّ ما هو منطقي، عليه أن يحتفظ بتعبيره الطبيعي والتقليدي. وهكذا يكون على *أفعول الحكم* أن يقتصر على أنواع الحكم المتناسبة والقصود الدلالية للمقولات التامة، والملء المتطابق معها والذي له الماهية الدلالية نفسها. ويميل عَلْم كلّ الأفاعيل المُثْبِتة بوصفها أحكاما، إلى إخفاء الفرق الماهويّ الذي يفصل، رغم كلّ اشتراك في الكيفية، الأفاعيل الإسمية عن الأفاعيل المُثْبِتة، ويؤدي إلى اللخبطة، بذلك بالذات، في سلسلة من العلاقات الهامة. والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى الحد «تصوّر» كما بالنسبة إلى الحد حكم. وعلى حاجات المنطق الخاصة أن تقرر في ما يجب أن يُفهم بهذا الحد. ومن المؤكد، في هذه الظروف، أنه يجب أن نأخذ بالحسبان الفصل الجذري بين التصوّر والحكم، وواقعة أن التصوّر يريد أن يُعالَج بوصفه عنصرا مقوّما ممكنا للحكم التام. أما معرفة ما إذا كان علينا، إلى ذلك، أن نسلم بأفهوم التصوّر الذي

استند إليه بُلتسانو في معالجته للعِلْمِياء، جامعا *كلّ الدلالات الجزئية الممكنة للأحكام المنطقية*؛ أو ما إذا كان علينا أن نقتصر على مثل تلك الدلالات المستقلّة نسبيا ـ في اللغة الفيميائية، على الأطراف التامة للحكم وبخاصة على *الأفاعيل الإسمية*؛ أو إذا ما كان من الضروري بالأحرى، باللجوء إلى قسمة أخرى، أن نفهم بلفظ تصوّر: مجرد *التمثّل، أي* مجمل مضمون كلّ أفعول يبقى حين نصرف النظر عن الكيفية ولا يتضمن بالتالي، من الماهية القصدية فيه، سوى المادة ـ تلك هي أسئلة صعبة ليس المطلوب، على أي حال، أن تجد مكانا لحلها هنا.

§ 41 تفسير جديد لمبدأ التصوّر بوصفه عماد الأفاعيل جميعا الأفعول المموضِع كحمّال بدئي للمادة

يفهم عدد من الباحثين القدامى والجدد الحدّ: *تصوّر*، بمعنى واسع إلى حدّ أنه يستوعب إلى جانب الأفاعيل «مجرّد التصوّرية»، الأفاعيل «الظنية» وبخاصّة الأحكام، وباختصار، *كامل فلك الأفاعيل المُمَوْضِعة*. وعلى أساس من الأفهوم الهام لعبارة الجنس الكيفي التام يتخذ مبدأ الأساس التصوّري ـ كما قلنا أعلاه ـ معنى جديدا وهاما بخاصة من حيث يصير المعنى السابق الذي يبنى على أفهوم الاسم التصوّري، مجرد تفريع ثانوي منه. ويمكننا أن نقول بخاصة: *كلّ معيش قصدي هو إما أفعول مموضع وإما له هذا الأفعول «كأساس»، أي* أنه يتضمن بالضرورة في هذه الحالة الأخيرة أفعولا مموضِعا كمقوّم، *كامل مادته تكون في الوقت نفسه، وذلك ماهويّا وفرديا، كامل مادة المعيش*. وكلّ ما قلناه سابقا[1]، حين حللنا معنى المبدأ هذا من دون أن نكون قد أوضحناه، يمكننا أن نستعيده هنا حرفيا تقريبا، وأن نعطي بذلك في الوقت نفسه حد *الأفعول المموضِع* تسويغه. ذلك أن حين لا يكون أي أفعول، أو بالأحرى أي كيفية أفعول، هو إيّاه من نوع الكيفيات المموضِعة، فإنه لا يمكنه أن يتملك مادته إن لم يكن بوساطة أفعول مموضِع يتحد معها في أفعول موحِّد ما: وحينها يكون للأفاعيل المموضِعة بالضبط الدور النوعي في أن تُعطي قبل أي شيء، للأفاعيل جميعها، الموضّعيه التي بها

(1) راجع § 23

تتصل الأفاعيل في طرائقها الجديدة. وهذه الصلة بالموضّعية تتقوّم بصورة عامة في المادة. والحال، إن *كلّ مادة*، على ما ينص القانون الذي صغناه، هي *مادة أفعول* مموضِع ولا يمكنها، ألا بوساطة مثل ذلك الأفعول، أن تصير مادة كيفية أفعول جديد مؤسَّس فيها. وعلينا، إلى حد ما، أن نفرّق بين *القصود البدئية والقصود الثانوية*، حيث إن هذه الأخيرة لا تدين بقصديتها ألا لتأسسها على الأولى. وإلى ذلك، ليس بذي أهمية في ذلك الدور، أن يكون للأفاعيل البدئية المموضِعة سمةُ الأفاعيل المُثْبِتة (الظنيّة، الاعتقادية)، أو المُغفِلة («مجرد التصوّرية»، الحيادية). يتطلّب كثير من الأفاعيل الثانوية مظانًّا، ومثالا السرور والحزن؛ في حين يكفي غيرها مجرد تغيرات، ومثالا الرغبة أو الشعور الاستيطيقي. وغالبا ما يكون الأفعول المموضِع التامّ مركبًا يضم أفاعيل من الصنفين.

§ 42 توسيعات أخرى

المبادئ الأساسية للأفاعيل المركبّة

لنضف أيضًا، كي نسلط ضوءا أقرب على ذلك المطلوب الهام، الملاحظات الآتية:

كلّ أفعول مركّب هو بالضبط مركبّ كيفيا؛ وله من الكيفيات (سواء كانت من نوع مختلف أو من النوع نفسه أو الفرق نفسه) بقدر ما يمكننا أن نفرّق فيه بين أفاعيل مفردة. إلى ذلك كلّ أفعول مركّب هو أفعول مؤسَّس، وكيفيته الإجمالية ليست مجرد مجموع كيفيات، مجموع الأفاعيل الجزئية، بل بالضبط كيفية *واحدة* تتأسس وحدتها على الكيفيات المقوّمة، مثلما أن وحدة المادة في مجملها ليست مجرد مجموع مواد الأفاعيل الجزئية بل تتأسس في المواد الجزئية شرط أن يكون ثمة توزع للمادة نسبة إلى الأفاعيل الجزئية. لكن ثمة فروقا ماهويّة في الطريقة التي يكون بها أفعول مركبا ومؤسَّسا في أفاعيل أخرى، وذلك جراء الطرائق المختلفة التي على أساسها تتصرف الكيفيات المختلفة بعضها إزاء بعض وبالنسبة إلى مجمل المادة بوحدتها وإلى المواد الجزئية المحتملة، وتكتسب بالتأسيسات الأولية المختلفة وحدتها.

يُمكن لأفعول أن يكون مركبّا على نحو أن كيفيته الإجمالية المركّبة قابلة

للانقسام إلى *كيفيات عدة* لكلّ منها بالاشتراك مع الأخرى، فرديا وهويّا، *مادة واحدة بعينها*؛ والأمر هو هكذا، مثالا، في السرور جراء واقعة ما، بالنسبة إلى التركيب الكيفي النوعي للسرور والكيفي النوعي للظنّ الذي به نتصوّر الواقعة. وقد يمكننا من ثَم أن نحسب أن كلّ كيفية من تلك الكيفيات، باستثناء كيفية واحدة من بينها، يمكن أن تندثر وأن يبقى مع ذلك أبدا أفعول تامٌ عينيّا. وقد يمكننا أيضًا أن نحسب أن الكيفيات من أي نوع كان ستكون قابلة للتعالق مع مادة وحيدة بحسب الطريقة التي أشرنا إليها. قانوننا ينص لا على أن كلّ ذلك ممكن، بل على أن لكلّ تركيب من هذا القبيل وفي كلّ أفعول بعامة، يجب أن يكون ثمة بالضرورة كيفية أفعولية من جنس الكيفية المموضِعة، لأن المادة غير قابلة للتحقق البتة إن لم يكن ذلك بوصفها مادة أفعول مموضِع.

فالكيفيات التي من جنس آخر، هي بالتالي، مؤسَّسة أبدا في الكيفيات المموضِعة؛ ولا يمكنها قط أن تقترن بلاتوسّط ولِيّاها في مادة واحدة. وحيثما تظهر يكون الأفعول، بكامله وبالضرورة، أفعولاً متعدد *الأشكال* كيفيا أي يتضمن كيفيات من أجناس كيفية مختلفة؛ وبدقة أكثر، على نحو أنه يمكننا دائما أن ننزع منها (من جانب واحد)[1] أفعولا مموضِعا تاما يمتلك أيضًا كمقوّم له مجمل مادته أو مادة الأفعول بمجملها. وفي معنى موازٍ، ليس بالأفاعيل وحيدة *الصورة* حاجة إلى أن تكون بسيطة. وجميع الأفاعيل وحيدة الصورة هي مموضِعة. ويمكننا أيضًا، على العكس، أن نقول: إن جميع الأفاعيل المموضِعة هي واحدية الصورة؛ بل كذلك إنه يمكن للأفاعيل المموضِعة أن تكون مركبّة. ومواد الأفاعيل الجزئية هي الآن مجرد أجزاء من مادة الأفعول الإجمالي، وفي هذا الأخير، إنما تتقوّم المادة في مجملها جراء أن الأفاعيل الجزئية تعود إلى أجزاء المادة وتعود سمة وحدة المادة الإجمالية إلى سمة وحدة الكيفية الإجمالية. إلى ذلك، يمكن لهذا التقسيم أن يكون تفصّلا صريحا لكن يمكنه أيضًا (في صنف الأسْمنة الموصوف أعلاه)[2] أن يمثُل، داخل المواد المؤسمَنة، تفصّلا ضمنيا

(1) راجع المبحث III، § 16

(2) أنظر أعلاه § 38.

لكلّ من تلك الصور يقوم عادة في تأليفات حرة. ذاك ما تعطيه لنا، مثالا، كلّ جملة خبرية، سواء عملت مع دلالة عادية (كجملة إثباتية) أو مع دلالة مغيّرة. وتتناسب والأطراف أفاعيل جزئية كامنة في المواد الجزئية؛ ومع الأشكال الربطية، مع *إنَّ* أو *ليسَ*، مع *إذا* و *فإن*، مع *و*، مع *أو* الخ، تتناسب سمات أفاعيل مؤسِّسة لكن في الوقت نفسه آونة مؤسِّسة للمادة الإجمالية. والأفعول هو وحيد الصورة بالرغم من كلّ هذا التركّب؛ وهكذا لا نجد سوى كيفِية موضّعية واحدة تنتمي إلى المادة الإجمالية، *وإلى مادة وحيدة بعينها متخذة ككلّ* لا يمكن *أن يعود سوى كيفية موضّعية واحدة*.

عن واحدية الصورة هذه ينجم إذن تعدد صور، سواء كان الأفعول المموضِع الإجمالي يربط بكيفيات من جنس جديد تعود إلى المادة في مجملها، وسواء ارتبطت الكيفيات الجديدة وحدها مع أفاعيل جزئية فردية؛ على نحو ما تتحصل، على أساس من حدس واحدي مفصّل، لذة بالنسبة إلى أحد أطراف ذلك الحدس، ونفور بالنسبة إلى طرف آخر. وعلى العكس، من البديهي أن يتضمن كلّ أفعول مركّب، كما دائما، *كيفيات أفاعيل من صنف لامموضِع*، ويمكن لهذه الكيفيات جميعها، سواء كانت مؤسسة على المادة في مجملها أو في أجزائها، أن تُطَّرح، إن صح القول؛ ليبقى عندها أفعول مموضِع تام لا يزال يتضمن مادة الأفعول الأصلي بكاملها.

ثمة نتيجة أخرى للقانون المعيِّن لتلك الروابط، هي: إن الأفاعيل التي تؤسِّس في *المصاف الأخير كلّ* أفعول مركّب (أو الأفاعيل *المتضمنة في النهاية* في الأطراف الإسمية) يجب أن تكون أفاعيل مموضِعة. وهذه الأفاعيل نفسها هي من نوع الأفاعيل الإسمية، أي أن الأطراف المتضمنة هي في النهاية[1] ومن جميع الوجوه، أفاعيل إسمية *بسيطة*، محض اقترانات لكيفية بسيطة مع مادة بسيطة واحدة. يمكننا أيضًا أن نقول هذه العبارة: إن جميع الأفاعيل البسيطة هي أفاعيل إسمية. والعكس ليس صحيحا بالطبع: ليست كلّ الأفاعيل الإسمية بسيطة. وما إن تظهر، في أفعول مموضِع، مادة مفصّلة حتى نجد فيها أيضًا صورة مقولية،

(1) حسب § 38

ومن ماهية جميع الصور المقولية أن تتقوّم في الأفاعيل المؤسَّسة على ما سنعرضه أيضًا بدقة أكبر[1].

في التوسيعات السابقة واللاحقة لا نفهم بالضرورة *بمادة* محض، الأوان المجرد للماهية القصدية. إذ سيمكننا أيضًا أن نُحل محلها مجمل الأفعول مع صرف النظر، على أي حال عن الكيفية ـ وبالتالي عمّا سنسميه في مبحثنا اللاحق *التمثيل*: سيبقى كلّ ما هو ماهوي قائما.

§ 43 مراجعة التفسير السابق للقضية المتداولة

سنفهم إذ ذاك أيضًا لماذا زعمنا أعلاه أن عبارة *برنتانو*، *مفسرةً على أساس الأفهوم الإسميّ للتصوّر*، *ليست سوى نتيجة ثانوية لتلك العبارة نفسها في تفسيرنا الجديد*. فإذا لم يكن كلّ أفعول مموضِع (أو لم يكن كذلك وحسب) مؤسَّسا سلفا في أفاعيل مموضِعة، يجب أن يكون بالطبع مؤسَّسا أيضًا في نهاية التحليل في أفاعيل إسمية. ذلك أن كلّ أفعول مموضِع، على نحو ما قلنا ذلك، هو إما بسيط أي بالضبط إسمي، وإما مركّب وإذًا مؤسس في أفاعيل بسيطة أي بدوره في أفاعيل إسمية. من الواضح أن للتفسير الجديد دلالة أكثر أهمية بكثير، لأنه وحده يسمح بالتعبير عن العلاقات الماهويّة الأساسية في كلّ محضيتها. *في كلّ تفسير*، على الرغم من أنه لا يقول شيئا مغلوطا، نوعان *مختلفان تأسيسيا وجذريا يختلطان أو يتداخلان*:

1. تأسيس الأفاعيل اللامموضِعة (مثالا المسرّات، الرغبات، الإرادات) في أفاعيل مموضِعة (تصوّرات، مظانّ) تأسيسا به تتأسس كيفية أفعول، بدءا في كيفية أفعول أخرى، ولا تتأسس في مادة إلا بتوسّط.
2. تأسيس أفاعيل مموضِعة في أفاعيل مموضِعة أخرى تأسيسا به تتأسس مادة أفعول، بداية في مواد أفاعيل أخرى (ومثالا مادة خبر حملي في مادة أفاعيل إسمية مؤسِّسة). لأنه يمكننا أيضًا أن نرى إلى المطلب من هذا الوجه. إن واقعة أن أي مادة ليست ممكنة من دون كيفية مموضِعة

(1) في الفصل الثاني من البحث VI

ما، يجب أن يكون لها كنتيجة: حيث تكون مادة ما مؤسَّسة في مواد أخرى يكون أفعول مموضِع للمادة الأولى مؤسَّس أيضًا في مثل أفاعيل المواد الأخيرة تلك بالضبط. ينجم عن *ذلك أن واقعة كون كلّ أفعول* هو *أبدا مؤسَّس في أفاعيل إسمية، لها مصادر متنوعة*. فالمصدر الأصلي يقوم دائما في أن كلّ مادة بسيطة، وإذًا لا تتضمن أي أساس مادي، هي مادة إسمية، ومن ثَم أن كلّ أفعول مموضِع يصلح كأساس أخير هو أفعول اسمي. لكن حيث إن كلّ كيفيات الأفاعيل من الأنواع الأخرى تكون مؤسَّسة على أفاعيل مموضِعة، فإن التأسيس الأخير ينتقل، بأفاعيل إسمية، من الأفاعيل المموضِعة إلى جميع الأفاعيل بعامة.

الفصل السادس

تعالق أهمّ التباسات
حديّ التصوّر والمضمون

§ 44 «التصوّر»

اصطدمنا في فصولنا الأخيرة بلبس رباعي بل خماسي للفظ التصوّر.

1. التصوّر بما هو *مادة أفعول*؛ أو كما يمكن أن نقول أيضًا على نحو أقرب: التصوّر بما هو التمثل(*) الذي عليه يؤسَّس الأفعول، أي بما هو المحتوى التام للأفعول باستثناء الكيفية؛ ولأن هذا الأفهوم كان يلعب أيضًا دورا في توسيعاتنا من حيث كان المهم عندها، بالنظر إلى اهتمامنا الخاص بالعلاقة بين الكيفية والمادة، علينا أن نشدِّد على هذه الأخيرة. فالمادة تقول، نوعا ما: أي موضّع مرئي-إليه في الأفعول وبأي معنى مرئي-إليه؛ لكّن التمثّل يستدعي، إلى ذلك، الآونة القائمة خارج الماهية القصدية، والآونة التي تجعل، مثالا، الموضّع مرئيا-إليه بالضبط على طريقة الحدس الإدراكي أو التخيلي أو مجرد قصد غير حدسي. وسيخصص الفصل الأول من المبحث اللاحق تحليلات واسعة لذلك.

2. التصوّر بما هو «مجرد تصوّر»، بما هو تغير كيفي لصورة ال«*اعتقاد*»، ومثالا بما هو مجرد فهم قضية ما من دون أن يكون ثمة قرار باطن بالموافقة أو الرفض، من دون زعم أو شك الخ..

3. التصوّر بما هو *أفعول إسمي*، ومثالا التصوّر الذي يلعب دور المبتدأ في أفعول خبري.

(*) Repräsentation

4. التصوّر بما هو *أفعول مموضِع*، أي بمعنى فصل أفعولي يقوم بالضرورة في كلّ أفعول تام، لأن على كلّ مادة (أو على كلّ تمثّل) أن تكون معطاة كمادة (أو كتمثّل) لذلك الأفعول. ويضم هذا «الفصل الأساسي» الكيفي أيضًا بحق أفاعيل الاعتقاد الإسميّ والعباري وكذلك «مقابلاتها» بحيث إن جميع التصوّرات في معنى 2 و 3 المعروضة أعلاه تنطوي في هذا الفصل.

ولا يزال التحليل الأكثر دقة لأفاهيم *التصوّر* تلك أو المعيشات التي يضمها وكذلك التعيين النهائي لعلاقاتها المتبَادلة، لا يزال يتطلب بحوثا فيميائية لاحقة. وسنكتفي الآن بتعداد التباسات أخرى أيضًا في اللفظ المعني. إن تمييزها بدقة هو ذو أهيمة أساسية لدراساتنا في المنطق ونظرية المعرفة. وقد راينا فقط بعض الأجزاء بتوسع، في ما عرضناه حتى الآن من تحليلات فيميائية تشكل الشروط الضرورية لحل تلك الالتباسات؛ لكن ما لا يزال ينقص قد تم ذكره مرات عدة وعلَمناه غالبا كفاية كي نستطيع أن نعلُم بدقة النقاط الرئيسة فيه. نتابع إذا تعدادنا كالآتي:

5. يُضاد غالبا بين *اليتصوّر* و مجرد *اليفكّر*(*). ومبدأ هذا الفرق هو نفسه الذي به نعلُم التضاد بين *الحدس* و *الأفهوم*. لديّ تصوّر عن *الإهليلجي* وليس لديّ تصوّر عن *مساحة القُمُر*؛ لكن بوساطة رسوم ملائمة للنماذج، أو لحركات مخيلتي الموجهة منهجيا يمكنني أن اكتسب تصوّرا عن هذه الأخيرة. *ومربّع مدور*، *ومختلف الزوايا المنتظم*، وممتنعات أخرى قبليا من الجنس نفسه هي بهذا المعنى «لا تُتصوّر». والأمرعلى النحو نفسه بالنسبة إلى جزء محدد *تماما من تنوعية إقليدية لها أكثر من ثلاثة أبعاد*، *ومن العدد* π، أو من تشكيلات مشابهة خالية من أي تضارب. في جميع حالات اللايُتصوّر هذه تعطى لنا «مجرد أفاهيم»، وبكلام أدق: لدينا هنا تعابير إسمية تحركها قصود دلالية فيها «*تُفكر*» الموضعات المعنية بطريقة متفاوتة اللاتعيّن ـ وأساسا بوصفها مجرد حمّالات لنعوت متعينة مسمّاة، في الصورة النعتية اللامتعينة: *أ ما*. يُضاد مجرد التفكير إذًا «التصوّر»: من الواضح أن الأمر يدور هنا على الحدس الذي يُضفي الملء على

(*) أو بين التصور ومجرد التفكير باعتبارهما مصدرين

مجرد *القصد* الدلالي أي *الملء المطابق*. وهذا الصنف الجديد من الحالات مُفضّل بمعنى أنه مع تصوّرات التفكير التي لا تُلبي المصالح الأخيرة للمعرفة ـ سِواء كان ذلك مع قصود دلالية محض رمزية أم مختلِطة مع حدس متقطع وبطريقة ما غير مطابقة ـ يتكيف «حدس متناسب» معها في مجملها وفي كلّ من أجزائها: ما يُحدس في *الإدراك* أو *الخيال* يقوم-أمام أعيننا تماما كما كان مقصودا من جانب التفكير. قد يعني *تصوّر* شيء *ما* الآن: *الحصول على حدس متناسب مع ما كان مجرّد مُفكرّ أي معنيّا، إلا أنه لم يستطع على الأرجح أن يجد سوى شاهد ناقصٍ جدا*.

6. أفهوم دارج جدا عن التصوّر يخص التضاد بين *الخيال* والإدراك. أفهوم التصوّر هذا يغلُبُ في اللغة الدارجة. حين أرى كنيسة *القديس بطرس*، لا أتصوّرها. لكني أتصوّرها حين أجعلُها قائمة أمامي في «خيلةٍ تذكُّرية»، أو حين تكون أمام ناظريّ في صورة مرسومة الخ..

7. كان التصوّر للحظة *أفعول تخيلٍ* عينيّا. لكن إذا ما نظرنا عن كثب سنرى أن *الخيلة بما هي شيء فيزيائي* تُدعى أيضًا تصوّرا للمستنسخ، ومثالا كما في هذه الكلمات: *هذه الصورة الفوتوغرافية تصوّر كنيسة القديس بطرس*. أكثر، نُسمي أيضًا تصوّرا *الموضوع الخيلي* الظهوري عندها (على خلاف *الحامل الخيلي* للموضوع *المستنسخ*): لا الشيء الظاهر هنا في ألوان التصوير الفوتوغرافي، الكنيسة المصوَّرة (الحامل الخيلي) بل ما يصوِّرها وحسب. هذه الالتباسات تنتقل إلى «خيلية» مجرد الاستحضارات في *التذكر* أو في مجرد *التوهّم*. على الطريقة الساذجة، يُفسر ظهور المتخيّل بما هو كذلك في المعيش بوصفه وجودا حقيقيا لخيلةٍ ما في الوعي؛ وما يظهر يُتخذ في «كيفية» نمط ظهوره، بمثابة خيلة باطنة ويُتخذ، شأنه شأن صورة مرسومة بمثابة «تصوّر» للمطلب المتوهم. وبذلك نتبين بوضوح أن «الخيلة» الباطنة وطريقة «تصويرها» مع أخيلة أخرى محتملة لمطلب واحد بعينه، تتشكل «قصديا» ولا يمكن أن تتخذ هي إيّاها كأوان حقيقي لذلك *المعيش* التوهمي.

8. في كلمة التصوّر الملتبسة في الحالات التي فيها نفترض علاقة خيلية ما، تلعب الفكرة الآتية أيضًا دورا هاما. «تُمثِّلُ» الخيلة، غير المطابقة غالبا، المطلب

و تُذكّر به في الوقت نفسه، فهي علامة عليه. وعلى هذا النحو إنما تتكشف أنها قد تحمِلُ عن المطلب تصوّرا مباشرا ومن مضمون أغنى. الصورة الفوتوغرافية تذكّر بالأصل وهي في الوقت نفسه ممثِّلته وتقوم مقامه بطريقة ما، ويجعل تصوّره الخيلي جميع أنواع الأحكام، التي سيكون عليها من دون ذلك أن تُحمل على أساس من إدراك الأصل، ممكنة. وفي الغالب، تلعب العلامة الغريبة مضمونيا عن المطلب، دورا مشابها، ومثالا الرمز الجبري. فهو يذكّر بتصوّر ما يعلُمه (حتى وإن كان لا حدسيا، مثال معادلة تكاملية الخ)، ويوجه إليه أفكارنا (مثلما حين نستحضر المعنى التام لتعريف المعادلة التكاملية)؛ وفي الوقت نفسه وفي سياق العمليات الرياضية، يمكن للعلامة أن تلعب دورا «تمثيليا»، أن تمثُل كقائم مقام، ويمكن أن نقيم بها عمليات جمع وعمليات ضرب الخ. ، كما لو أن ما ترمز إليه مُعطى لنا مباشرة فيها. ونعلم، بنقاشاتنا السابقة، أن هذه الطريقة في التعبير هي تقريبية جدا[1]، لكنّها تسِمُ بدقة المفهوم الذي يعين أحد معنيي *التصوّر*. في هذا المعنى، يعني التصوّر بالفعل ما يعنيه *التمثُل* بمعنى مزدوج *للإلماح إلى التصوّر والقيام مقام*. وهكذا فإن الرياضي يقول وهو يكتب على اللوح: بِـ و س *أتصوّر القوس*؛ أو حين يحسب: بِـ س *أتصوّر جذر المعادلة*[2]: غ (س) = *0*. وبعامة تُدعى *العلامة*، وسواء كانت *علامة خيلية أو* علامة رمزية، «تصوّراً للمُعلَّم عليه».

بالكلام الآن على التمثّل (من دون أن نريد إثبات أي اصطلاح) يُحال إلى *موضوعات*. وتتقوّم «هذه الموضوعات المتمثلة» في أفاعيل معينة وتتلقى، بفضل أفاعيل معينة جديدة، سمة تصوّر دالّ بوصفها «تمثُلا» لموضوعات جديدة. ومعنى آخر، أكثر بدئية، للفظ التمثل، هو ذاك الذي ألمحنا إليه في 1.، والذي بموجبه تكون المتمثِّلات مضامين معيشة تخضع في التمثل إلى *دَرْكٍ* مموضِع وتساعدنا، بهذه الطريقة (من دون أن تصير هي نفسها موضّعية) على أن نتصوّر موضوعنا.

(1) راجع المبحث I § 20 والمبحث II § 20 وكذلك فصل التجريد والتمثيل.

(2) هذه الطريقة في القول تُهمل أكثر فأكثر في أيامنا لكنها كانت دارجة قديما.

ذاك ما يقودناعلى الفور إلى لبس جديد.

9. يُخلط الفرق بين *الإدراك والتخيل* (ويُظهر هذا الأخير بدوره فروقا وصفية دالّة) باستمرار مع الفرق بين *الإحساسات والأوهام*. والفرق الأول هو فرق بين الأفاعيل والثاني فرق بين اللاأفاعيل، أي بين المضامين المعيشة التي، تصير، في أفاعيل الإدراك والتوهّم موضِع دركْ (إذا أردنا أن نسمي إحساسات جميع المضامين التمثلية بهذا المعنى، سيجب أن نفرّق، اصطلاحا بين *الإحساسات الانطباعية والإحساسات المناتجة*). أما ما إذا كان ثمة، بعامة، فروق وصفية ماهويّة بين الإحساسات والأوهام، وما إذا كانت الفروق التي نذكرها عادة في الحيوية والثبات أو اللاثبات الخ، تكفي أم ما إذا كان يجب اللجوء إلى طرائق الوعي المناسبة، فذاك ما لا يمكن لنا أن نعمقه هنا. على أي حال، من المؤكد أن الفرق المضموني المحتمل لا يزال لا يصنع الفرقَ بين *الإدراك والتخيل* الذي هو بالأحرى، كما يُظهر ذلك التحليل بوضوح لا مرية فيه، فرق بين الأفاعيل بما هي كذلك. لا يمكننا أن نفكّر حسبان ما هو معطى وصفيا بالادراك أو بالواهمة بوصفه مجرد تركيب للإحساسات أو للأوهام. من جهة أخرى، يؤدي الخلط الدارج جدا بين هذه وتلك إلى أن نفهم بتصوّر تارة التصوّر الواهمي (كما عرفّناه في .6 و .7) وطورا الأوهام المتناسبة معها (تركيب المضامين التمثلية التي تشكل الخيلية الوهمية) إلى حد أنه ينجم عن ذلك لبس جديد.

10. جراء الخلط بين الظاهرة (بين المعيش الواهمي العينيّ أو أيضًا «الخيلة الواهمية») والظهوري، يُسمّى *الموضّع المتصوّر* تصوّرا أيضًا. والأمر على النحو نفسه في ما يخص الإدراكات، وبعامة التصوّرات بمعنى مجرد الحدوس أو الحدوس التي سبق أن لُقفت منطقيا. مثالا: «*العالم هو تصوّري*».

11. أدّى الرأي القائل: إن جميع معيشات الوعي (المضامين بالمعنى الفيميائي الحقيقي) تكون معطاة في الوعي بمعنى الإدراك الباطن أو أي اتجاه باطن آخر(الوعييّة، الإبصار الأصلي)، ومع هذا التوجه يكون تصوّر ما مُعطى بالضبط (يُقيم الوعي أو الأنا مضمونه أمامه): أدّى إلى عَلْم جميع مضامين الوعي بتصوّرات. تلك هي الأفكار في الفلسفة الأمبيرية الأنكليزية منذ لوك. (عند هيوم تُسمى *إدراكات*). *أن يكون لدينا تصوّر ما*، و *أن نعيش مضمون ما*:

يُستعمل هذان التعبيران غالبا بوصفهما متساويين.

12. ضمن المنطق، من المهم جدا أن تميز أفاهيم التصوّر المنطقية النوعية من أفاهيم التصوّر الأخرى. وكنا قد شددّنا بالمناسبة صراحة أعلاه على أن كثرة أفاهيم تدخل في الحسبان. وحيث إننا لم نذكرها في التعداد الحالي، نذكر بخاصة الأفهوم الجديد لـ«*التصوّر فِيّاه*» عند بُلتسانو، وهو تصوّر كنا فسّرناه بوصفه كلّ دلالة جزئية مستقلّة أو لامستقلّة ضمن خبر تام.

أما بالنسبة إلى افاهيم التصوّر محض المنطقية فيجب أن نميز من جهة، الأمثلي من الواقعي، ومثالا التصوّر الإسميّ بالمعنى محض المنطقي، من *الأفاعيل* التي يتحقق فيها. ومن جهة أخرى مجرد *القصود الدلالية* التي تمنحها *ملءًا* متفاوت التطابق، أي التصوّرات بمعنى الحدوس.

13. إلى جانب الالتباسات التي لا يمكن لأحد أن يهمل إختبار ضررها إن عمّق جديا فيمياء معيشات التفكير، ثمة بالتأكيد التباسات أخرى، ألا أنها في جزء منها أقل أهمية. لنذكر مثالا، استعمال لفظ تصوّر في معنى *رأي* (ذوكسا)(*). وذاك التباس ناجم عن تحولات المعنى المفهومة بسهولة على نحو ما نعثر على ذلك في الألفاظ القريبة. وأسرد من الذاكرة الصيغة المتنوعة في ألفاظها إنما ذات الدلالة المتماهية دائما: *ذاك رأي، تصوّر، منظور، فكرة، مفهوم الخ. . واسع الإنتشار*.

§ 45 «مضمون التصوّر»

من البيّن أن التعابير المتناسبة و«التصوّر» هي متعددة المعنى بالتضايف. ذاك ما هو صحيح في ما يخص عبارة «*ما يتصوّره التصوّر*» أي في ما يخص «*مضمون*» التصوّر. وينجم بوضوح من التحليلات المنجزة حتى الآن، أن مجرد التفريق بين مضمون التصوّر وموضّعه، على نحو ما ذهب إليه تفَرْدُفسكي إثر تسيمْرمان(**)، أقلّ من أن يكفي (على الرغم من أنه كان من المستحسن هنا

(*) δόζα

(**) Zimmermann

تطلّب فروق مبينة تماما). ففي الفلك المنطقي (الذي يرى-إليه هذان المؤلفان من دون الشعور بأنهما يضيّقانه) يجب ألا نُميز، بالاضافة إلى *الموضّع المسمى*، تحت عنوان المضمون *شيئا واحدا* بوصفه «المضمون»، بل يمكننا أيضًا ويجب أن نميز *عدة أشياء*. وبداية يمكن أن نفهم بـ*مضمون* التصوّر الإسميّ مثالا، *الدلالة* بما هي وحدة أمثلية: التصوّر بمعنى محض منطقي. والأوان الذي بما هو واقعة يتناسب معه في *المضمون الحقيقي* لأفعول التصوّر هو *الماهية القصدية* مع الكيفية التصوّرية و *المادة*. وسنميز من ثَم في المضمون الحقيقي، العناصر القابلة للفصل التي لا تنتمي إلى الماهية القصدية: «المضامين» التي تُدرَك في وعي الأفعول (في الماهية القصدية)، أي *الإحساسات والتوهمات*. إلى ذلك ينضاف في تصوّرات عدة فروق هي أيضًا متعددة المعنى، بين *الصورة* و *المضمون*؛ والهام في هذه الحالة هو الفرق بين *المادة* (بمعنى جديد تماما) و *الصورة المقولية*، وهو سؤال سيكون علينا أيضًا أن نهتم به بتوسّع. يتصل بهذه النقطة، مثالا، تعبير *مفهوم*(*) *الأفاهيم* الذي ليس هو إيّاه وحيد المعنى: المضمون = مجمل «السمات» باستثناء صورة اقترانها. وتظهر الصعوبات والأغلاط (المشار إليها جزئيا أعلاه) التي يقع فيها تفَرْدُفسكي كم سيكون اللفظ الوحيد: Inhalt مثارا للاعتراض حين نكتفي بالمقابلة بين أفعول ومضمون وموضّع، وذلك حين يتكلم على سبيل المثال، على «نشاط تصوّري يتحرك في اتجاه مزدوج»، حين يتجاهل تماما الدلالة بالمعنى الأمثلي، وحين يزيل، إذ يقع ضحية سيكولجيته، الفروق الدلالية البديهية باللجوء إلى فروق *الأصل اللغوي*، كما في طريقته في معالجة «الوجود القصدي» وتعليم الموضّعات العامة.

ملاحظة

مؤخرا تم التعبير غالبا عن الرأي القائل: ليس ثمة من فرق بين التصوّر والمضمون المتصوّر، أو على الأقل، إنه لا يمكن لفرق من هذا النوع أن يُبرهن فيميائيا. وسيخضع الموقف الذي نتبناه إزاء هذا الطرح، بالطبع، لما نفهمه بلفظي التصوّر والمضمون.

(*) أو مضمون، وقد قصدت بذلك الإشارة إلى ازدواج معنى Inhalt

فمن يفسرهما بمجرد تملُّك الأحاسيس والتوهمات ولا يرى أو لا يدخل في الحسبان الأوان الفيميائي للدرْك، سيقول بحق على الأرجح: ليس ثمة من أفعول خاص للتصوّر، فأفعول التصوّر والمتصوّر هما شيء واحد بعينه. مجرد امتلاك هذا المضمون، بما هو مجرد عيش المعيش، ليس معيشا قصديا (عائدا بالضبط إلى موضّع ما بمعنى الدرك) ولا هو بخاصة إدراكا باطلا؛ ولذا ماهينا أيضًا ما بين إحساس ومضمون إحساسي. لكن، هل يمكن لمن يفرّق مختلف أفاهيم التصوّر أن يشُك أن أفهوما بمثل هذا التحديد لا يمكن أن يُدافع عنه ولم يُدافع عنه قط، وأنه ليس ناجما إلا عن سوء تفسير أفاهيم التصوّرالقصدية الأكثر أصلية؟ وعلى أي نحو أمكن تعريف أفهوم التصوّر، فإن الجميع متفقون على القول إنه يجب أن نرى فيه أفهوما معيِّنا لا للسيكولجيا وحسب بل أيضًا لنقد المعرفة وللمنطق، وبخاصة أيضًا للمنطق المحض. ومن ثم فإن من يسلِّم بما سبق ومن يستند مع ذلك إلى الأفهوم المشار إليه أعلاه يكون سلفا، وبالضبط، في خلط تام. لأنه، في نقد المعرفة وفي المنطق المحض ليس لهذا الأفهوم أي وظيفة قط.

ويمكنني جراء هذا الخلط وحسب، أن أفهم أيضًا أن سيكولجيًّا بالغ النفاذ من جهة أخرى كـ آرنفلس(*) قد ظنّ بصراحة (Z. f. ***Psychol. u.. Physiol.*** XVI. 1897) أنه إذا كان لا يمكننا أن نمتنع عن التسليم بفعل تصوّر متميز من مضمون التصوّر، فذلك أساسا لأنه من دون ذلك لا يمكننا أن نشير إلى أي فرق سيكولجي بين تصوّر موضّع أ وتصوّر تصوّر الموضّع نفسه؛ على الرغم من أنه، مع ذلك لم يستطع من جهته أن يقتنع مباشرة بوجود ذلك الفينمان. ولعله يطيب هنا أن أقول: إن أفعول التصوّر بما هو كذلك معطى لنا مباشرة في الحدس حيث نلاحظ، بالضبط، *فيميائيا* ذلك الفرق بين التصوّر وتصوّر ذلك التصوّر. لكن إذا لم يكن ثمة من حالة من هذا النوع، لن يمكننا أن نجد في العالم أي حجة قادرة على تأسيس تسويغ ذلك الفرق على نحو غير مباشر. ولكنا كذلك، في رأيي، لاحظنا مباشرة وجود أفعول تصوّر حين كنا نتبيّن بوضوح الفرق القائم بين مجرد خيلة صوتية والخيلة نفسها بوصفها اسما مفهوما الخ. .

(*) Ehrenfels

فهرس الكتاب الثاني
الجزء الأول

II

وحدة النوع الأمثلية ونظريات التجريد الحديثة

III

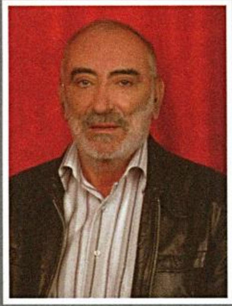
حول تعليم الكلاّت والأجزاء

IV

الفرق بين الدلالات المستقلّة والدلالات اللامستقلّة وأمثول النحو المحض

V

في المعيشات القصدية و «مضامينها»



نبذة عن المترجم

موسى وهبه

* دكتوراه الدولة في الآداب.
* بروفسور في الفلسفة.
* درّس الفلسفة الحديثة والمعاصرة، والفلسفة الأولى ثلاثين ونيف.
* يتابع الإشراف على رسائل دكتوراه في الفلسفة في الجامعة اللبنانية.
* ترجم إلى العربية:
  - السياسة والدين عند ابن خلدون، ل ج. لابيكا،
  - نقد العقل المحض، ل ع. كنط،
  - مبحث في الفاهمة البشرية، ل د. هيوم،
  - وأشرف على ترجمة كتب ونصوص فلسفية عدة إلى العربية.
* له عدد من الأبحاث والمقالات المنشورة تهتم أساسا بتبيّن شروط إمكان القول الفلسفي وإمكان الميتافيزيقا، بالعربية اليوم.

المباحث المنطقية فصل أساسي من مسار تأسيس الفيمياء كفلسفة مجاوزة تحاول فهم كيف يتأتّى أن تصير الموضوعيّة ذاتية.

والمباحث II\I يضم خمسة مباحث، وفيه يباشر هوسرل الإجابة بإيضاح الأفاهيم المنطقية الأساسية بدءا بأفهومي التعبير والدلالة ليبين أن الدلالة لا تعود إلى المعيشات النفسية بل إلى أفاعيل القصود الدلالية من حيث إن "الموضوع" وحدة أمثلية متماهية بصرف النظر عن أي حالة نفسية، ومن حيث إن الدلالة وحدة موضوعية (منطقية أمثلية) أي "موضوع عام" لا يوجد لا في العالم (بحسب الواقعية الساذجة) ولا في عالم المُثل (بحسب الواقعية الأفلاطونية) ولا في الفكر (بحسب لوك) إلا أنه قائم أمثليا (على عكس ما تظن الإسمية المغالية مع بركلي وهيوم).

ويثنّي بإيضاح أفاهيم التجريد والكل والجزء ليميّز من ثم بين القوانين التأليفية المادية والقوانين التحليلية الصوريّة تمهيدا للشروع بإقامة أنطولوجيا صورية، وبين "الموضوعات" المستقلة وتلك اللامستقلة تمهيدا لتأسيس تنوّعية قوانين دلالية أو قل علم صرف دلالي محض.

ويختم بإيضاح أفهوم القصدية وتمييزه من مفهومه عند برنتانو بخاصّة. حيث إن القصدية لا تسم كل معيش نفسي بل المعيش القصدي الذي يتخطى تيار المعيش نفسه وصولا إلى "الموضوع" المقصود، المتماهي خارج المعيش المتبدل باستمرار. والمعيش القصدي هذا هو إما أفعول إسمي يطلق اسما على مضمون معطى يبقى هو هو أو على "مادة قصدية"، وإما أفعول "موضوع" فيه يتقوّم شيء ما كموضوع حكم أو كـ"موضوع" لنا. فالقصديّة تستلزم هذه الثلاثية: مضمون-أفعول-"موضوع"، وحيث لا "موضوع" لا قصدية بل مجرد معيش نفسي.

المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة

ISBN 978-9953-68-435-9
9 789953 684352

المركز الثقافي العربي
كلمة
KALIMA